JOHANNES BRONKHORST

DIE BUDDHISTISCHE LEHRE

(veröffentlicht in: *Der Buddhismus I. Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen*. Von Heinz Bechert et al. Stuttgart: W. Kohlhammer. 2000. (Die Religionen der Menschheit, vol. 24,1.) S. 23-212)

Kapitel:

1. Einleitung[1]

In diesem Abschnit soll versuch werden, eine Übersicht zu geben über die buddhistische Lehre, oder vielmehr über die buddhistischen Lehren. Es verdient betont zu werden, dass buddhistische *Lehre* und buddhistische *Philosophie*, obwohl eng miteinander verbunden, nicht miteinander identisch sind. Philosophie ist ein abendländisches Wort,[2] das nicht unbedingt zur Beschreibung aller buddhistischer Lehren geeignet ist. Wir werden z.B. sehen, dass der historische Buddha anscheinend eine Abneigung gegen das Spekulieren hatte und 'philosophisch' wichtigen Fragen auswich. Man könnte also den Standpunkt vertreten, der Buddha habe keine Philosophie gelehrt. Aber gelehrt hat er, und deswegen hatte er ganz sicher auch eine Lehre. Ähnliche Überlegungen könnte man auf die späteren Lehren des Buddhismus anwenden. Dabei ist es nicht meine Absicht zu verschleiern, dass innerhalb des Buddhismus sehr wichtige 'philosophische' Entwicklungen stattgefunden haben.[3] Ganz im Gegenteil: [24] es sieht so aus, als ob der philosophische Aufschwung, der in den frühen nachchristlichen Jahrhunderten auch gerade in den nicht-buddhistischen Kreisen Indiens stattfand, grösstenteils durch den

---

[1] Ich danke hier denjenigen, die mir bei der Vorbereitung dieses Abschnitts in verschiedenen Weisen behilflich gewesen sind. Insbesondere möchte ich Danielle Feller, Werner Knobl und Tilmann Vetter meinen Dank bezeugen. Die Verantwortlichkeit für eventuelle Fehler und Unzulänglichkeiten gehört natürlich nur mir.

[2] Wilhelm Halbfass, Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung, Basel / Stuttgart: Schwabe, 1981, S. 296 f. (vgl. ders., India and Europe: An essay in understanding, Albany: State University of New York Press, 1988, S. 263 f.)

[3] Oder sollte man auch hier von Theologie reden, wie es Patrick Olivelle (The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution, Oxford University Press, 1993, bes. S. 7 Anm. 1) mit Bezug auf die brahmanische Tradition vorschlägt?

Buddhismus inspiriert worden ist; wir werden noch Gelegenheit haben, uns weiter mit dieser Frage zu beschäftigen. Bestimmte buddhistische Lehren waren jedenfalls von grosser philosophischer Bedeutung. Dies ändert aber nichts daran, dass eine Beschreibung der buddhistischen Philosophie sich notwendigerweise in erster Linie für philosophisch interessante Lehren interessiert und dabei ein äusseres Kriterium benutzt. Die Lage kompliziert sich noch weiter durch den Umstand, dass von einem bestimmten Zeitpunkt an verschiedene buddhistische Schulen ihre Lehren zu systematisieren versuchten. Nun ist natürlich eine systematisierte Lehre für den Philosophen interessanter als eine nicht-systematisierte, manchmal recht undurchdachte, Anhäufung von Lehrmeinungen. Der philosophisch orientierte Forscher kann sich also direkt den buddhistischen Systematisierungsversuchen zuwenden und einen grossen Teil der Entwicklungen der Lehre übergehen. Eine Beschreibung der buddhistischen Lehren hingegen versucht vielmehr innere Kriterien zu benutzen: eine Lehre wird nicht deshalb beschrieben, weil sie philosophisch für uns interessant ist oder weil sie in systematischer Weise durchdacht wurde, sondern weil die Buddhisten sie für wichtig hielten. Dabei wird die Wichtigkeit einer Lehre im Buddhismus an erster Stelle durch die Rolle bestimmt, die sie im Prozess der Erlösung spielt. Dies muss also unser Kriterium bei der Darstellung der buddhistischen Lehren sein.[4]

Nun spielt in so gut wie allen Ausdrucksformen des Buddhismus die (öfters prajñā genannte) Einsicht oder Weisheit eine äusserst wichtige Rolle. Der Buddhist erlangt diese Weisheit im Laufe, meistens am Ende, des Erlösungsweges. Öfters ist Erlangung dieser Weisheit entscheidend für das Erreichen der Befreiung. Es ist kaum erstaunlich, dass diese höchste Weisheit, dieser Schlüssel zum Ziel der buddhistischen Religion, regelmässig in den Texten beschrieben wird. Sie ist tatsächlich ein wichtiger Teil der buddhistischen Lehre. Die Beschreibung der höchsten Weisheit ist für jene Buddhisten, die glauben, dass die höchste Erkenntnis [25] nicht in Worten fassbar ist, natürlich nur eine Annäherung, und nicht ihre genaue Wiedergabe. Dies ändert aber nichts an der Tatsache, dass ein Teil der buddhistischen Lehre eine Beschreibung der Weisheit, die die endgültige Befreiung hervorruft, ist oder zu sein beansprucht.

Damit ist die buddhistische Lehre übrigens nicht erschöpft. Die höchste Weisheit mag für auf dem Erlösungsweg weit fortgeschrittene Buddhisten die Befreiung hervorrufen, trotzdem muss man zuerst wissen, wie man so weit kommt. Auch darüber hat die buddhistische Literatur viel zu sagen. Das Benehmen der gläubigen Buddhisten,

[4] Vgl. Ernst Steinkellner, "Yogische Erkenntnis als Problem im Buddhismus", in: Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils: Das Problem in indischer und christlicher Tradition, hrsg. Gerhard Oberhammer, Wien 1978 (Publications of the De Nobili Research Library, 5), S. 121-134, bes. S. 122: "In grober Vereinfachung, die aber von der Tradition gestützt ist, kann man sagen, dass diese [ganz ungeheure und heute noch kaum überschaute Vielfalt von dogmatischen und praktischen Lehren] nichts anderes sind als Auslegung der vom Buddha gewonnenen Erkenntnis und des Weges zu ihr."

d.h. in erster Linie der Mönche und der Nonnen, wird festgelegt in dem sogenannten Vinaya-piṭaka, dem "Korb der Disziplin". Dieser wird in einem speziell ihm gewidmeten Abschnitt des vorliegenden Bandes behandelt. In einem anderen Abschnitt kommen die Vorstellungen über Buddhas und Bodhisattvas zur Sprache, die, als Idealbilder des nachzustrebenden Ziels, den frommen Buddhisten als Vorbild dienten. Zur buddhistischen Lehre im engeren Sinne gehören aber Hinweise auf die spirituelle Praxis, deren es in der buddhistischen Literatur etliche gibt, besonders in den im "Korb der Lehrreden" (sūtra-piṭaka) vereinigten Lehrreden (sūtra).[5] Anders gesagt, die buddhistische Lehre umfasst nicht nur die Beschreibungen der erlösenden Erkenntnis, sondern auch alles andere, das man wissen muss, um den Weg zur Erlösung zu beschreiten.

Drittens gehört zur buddhistischen Lehre auch das, was Buddhisten glauben oder glaubten, ohne dass dies unbedingt mit der Erlösung in direkter Verbindung steht. Ein Beispiel sind die kosmographischen Vorstellungen der Buddhisten Indiens, die zwar allgemeine Verbreitung gefunden haben, die man aber m.W. nicht unbedingt zu kennen braucht, um die Befreiung zu erreichen. Derartige Vorstellungen haben natürlich nicht notwendigerweise mit der buddhistischen Religion im engeren Sinne zu tun. Erstens teilten die indischen Buddhisten viele, auch religiöse, Vorstellungen mit nicht-buddhistischen Indern. Zweitens ist es nicht immer einfach festzustellen, welche Vorstellungen religiös und welche es nicht sind. Das Beispiel der Kosmographie ist in diesem Zusammenhang erhellend. A priori könnte man denken, dass diese Vorstellungen wenig mit Religion im allgemeinen, und wohl nichts mit dem Buddhismus im besonderen, zu tun hätten. Dies trifft aber nicht zu. Wir werden noch sehen, dass bestimmte kosmographische Vorstellungen der Buddhisten eng mit typisch buddhistischen Versenkungszuständen [26] verbunden sind. Sie verdienen also ebenfalls Beachtung in einer Beschreibung der buddhistischen Lehre.

Es ist ausgeschlossen, auf den wenigen Seiten, die hier zur Verfügung stehen, alle buddhistischen Lehren, die es in Indien gegeben hat, in vollständiger Weise zu beschreiben. Es musste notwendig eine Wahl getroffen werden. So wurde entschieden, nicht nach Art einer Enzyklopädie so viele Informationen wie möglich anzubieten. Das Ziel dieses Abschnittes ist es vielmehr zu versuchen, die Zusammenhänge zwischen bestimmten Hauptlehren verständlich zu machen. Diese Lehren in ihrer historischen, kulturellen und intellektuellen Umwelt zu verstehen ist also die Absicht, die hier

---

[5] Die Vermutung, sūtra sei eine falsche Sanskrit-Wiedergabe von mi. sutta, richtig sei sūkta 'wohlgesagt', ist nicht stichhaltig; siehe Oskar von Hinüber, "Die neun Aṅgas: Ein früher Versuch zur Einteilung buddhistischer Texte", WZKS 38 (Festschr. G. Oberhammer), 1994, S. 121-135, bes. S. 132 mit Anm. 28.

verfolgt wird. Dabei können viele ebenfalls wichtige Lehren, Schriften und Denker leider nicht erwähnt werden.

2. Die Lehre des Buddha

Methodische Vorbemerkungen

Hermann Oldenberg nannte in seiner im Jahre 1881 zum ersten Mal erschienenen bahnbrechenden Arbeit *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* den Abschnitt über die Lehre nicht, wie man erwarten würde, 'die Lehre(n) Buddhas', sondern 'die Lehren des Buddhismus'. Diese Tatsache hat Helmuth von Glasenapp in dem Nachwort, das er der 13. Auflage dieses Buches im Jahre 1959 beigab, hervorgehoben. Glasenapp weist darauf hin, dass sich in der Wahl dieser Überschrift die kritische Anschauung offenbart, dass wir über die Lehre Buddhas nichts Sicheres wissen können, dass vielmehr das ganze uns zugängliche Material nur dazu ausreicht festzustellen, was die älteste Gemeinde für Buddhas Lehre gehalten hat. Glasenapp ist zwar im allgemeinen mit Oldenbergs Anschauung einverstanden, glaubt aber, alles spreche dafür, dass die Grundgedanken der Lehrüberlieferung auf den Erhabenen selbst zurückgehen. Diese Grundgedanken findet er in der in späteren Kapiteln näher zu behandelnden "Dharma-Theorie". Diese Theorie findet ihren klassischen Ausdruck im *Abhidharmakośa* des Vasubandhu, der wahrscheinlich im 5. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, also viele Jahrhunderte nach dem Buddha, gelebt hat. Frühere Forscher — Glasenapp nennt hier namentlich Theodor Stcherbatsky und Otto Rosenberg — waren in der ersten Freude der Entdeckung der Dharma-Theorie so weit gegangen zu glauben, dass die Lehren des *Abhidharmakośa*, wenn auch nicht in allen Einzelheiten, so doch in ihren charakteristischen Hauptpunkten, der ältesten Lehre entsprachen. Glasenapp selber war in seinem im Jahre 1938 erschienenen Aufsatz "Zur Geschichte der buddhistischen Dharma-[27]Theorie"[6] diesem Problem nachgegangen und zu dem Ergebnis gelangt, die im *Abhidharmakośa* entwickelte philosophische Grundkonzeption bilde in der Tat die Basis des ganzen Buddhismus. "So sehr aber auch die buddhistischen Schulen in vielen Einzelheiten voneinander differieren, in den allgemeinen Prinzipien ihrer Lehre stimmen sie alle miteinander überein. Die älteste uns erreichbare Schicht der buddhistischen Überlieferung enthielt also bereits die wesentlichen Hauptgedanken, die im *Abhidharmakośa* eine verfeinerte Ausprägung

[6] ZDMG 92 (N.F. 17), S. 383-420; Neudruck in Von Buddha zu Gandhi, Aufsätze zur Geschichte der Religionen Indiens von Helmuth von Glasenapp, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1962, S. 47-80.

gefunden haben, und es besteht Grund zu der Annahme, dass schon Gotama Buddha eine Lehre verkündet hat, die ihrem wesentlichen Gehalt nach derjenigen entsprach, welche die grossen buddhistischen Philosophen der klassischen Blütezeit in einer dem Denken ihrer Zeit angepassten, erweiterten und mannigfach durchgearbeiteten Form zur Darstellung bringen."[7] Glasenapp kritisiert andere Gelehrten, die annehmen, dem Buddhismus liege überhaupt keine metaphysische Konzeption zugrunde. Er findet diese Annahme nicht wahrscheinlich, gerade weil alle anderen religiösen und philosophischen Systeme im alten Indien eine grössere oder kleinere Zahl von letzten Realitäten annehmen. Der Buddhismus, der doch in Wettbewerb mit anderen Systemen treten wollte, durfte nicht lediglich eine praktische Heilslehre sein, sondern musste auch für viele metaphysische Fragen eine Lösung geben.

Glasenapps Nachwort rief schon im gleichen Jahr 1959 eine Reaktion des amerikanischen Gelehrten Franklin Edgerton hervor.[8] Edgerton wies darauf hin, dass in den gleichen alten Texten, die Glasenapp studiert hatte, auch Stellen zu finden sind, an denen der Buddha philosophische Spekulationen ablehnt. Die bekannteste Passage dieser Art findet sich wohl im Cūḷa-Māluṅkya-Sutta im Majjhima Nikāya des Pāli Suttapiṭaka.[9] Sie lautet in Oldenbergs Paraphrase wie folgt:[10]

> Der ehrwürdige Māluṅkyāputta kommt zum Meister und spricht sein Befremden darüber aus, dass die Predigt des Meisters eine Reihe gerade der wichtigsten und tiefsten Fragen unbeantwortet lässt. Ist die Welt ewig, oder ist sie zeitlich begrenzt? Ist die Welt unendlich, oder hat sie ein Ende? Ist das Lebewesen mit dem Körper identisch oder von ihm verschieden? Lebt der Vollendete (Tathāgata) jenseits des Todes fort? Lebt der Vollendete jenseits des Todes nicht fort? Dass dies alles unbeantwortet bleiben soll, sagt jener Mönch, gefällt mir nicht und scheint mir [28] nicht recht; darum bin ich zum Meister gekommen, ihn über diese Zweifel zu befragen. So möge denn der Buddha, wenn er kann, antworten. "Wenn aber jemand etwas nicht weiss und es nicht kennt, so sagt ein gerader Mensch: das weiss ich nicht, das kenne ich nicht."
> Der Buddha antwortet: "Wie habe ich doch früher zu dir gesagt, Māluṅkyāputta? Habe ich gesagt: Komm, Māluṅkyāputta, und sei mein Jünger; ich will dich lehren, ob die Welt ewig oder nicht ewig ist, ob die Welt begrenzt oder unendlich ist, ob das Lebewesen mit dem Körper identisch oder von ihm verschieden ist, ob der Vollendete nach dem Tode fortlebt oder nicht fortlebt, oder ob der Vollendete nach dem Tode zugleich fortlebt und nicht fortlebt, oder ob er weder fortlebt noch nicht fortlebt?"
> "Das hast du nicht gesagt, Herr."

---

[7] Hermann Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, hrsg. Helmuth von Glasenapp, München: Wilhelm Goldman Verlag, 1961, S. 420.
[8] F. Edgerton, "Did the Buddha have a system of metaphysics?" JAOS 79, 81-85.
[9] MN I p. 426-432; Sutta Nr. 63.
[10] Oldenberg, Buddha S. 256 ff.

> "Oder hast *du*", fährt der Buddha fort, "zu *mir* gesagt: Ich will dein Jünger sein, offenbare du mir, ob die Welt ewig oder nicht ewig ist, usw.?"
> Auch dies muss Māluṅkyāputta verneinen.
> Ein Mann, so redet der Buddha jetzt weiter, wurde von einem vergifteten Pfeil getroffen; da riefen seine Freunde und Verwandten einen kundigen Arzt. Wie wenn der Kranke nun sagte: "Ich will meine Wunde nicht behandeln lassen, bis ich weiss, wer der Mann ist, von dem ich getroffen bin, ob er ein Adliger oder ein Brahmane, ob ein Vaiśya oder ein Śūdra ist" — oder wenn er sagte: "Ich will meine Wunde nicht behandeln lassen, bis ich weiss, wie der Mann heisst, der mich getroffen hat, und von was für einer Familie er ist, ob er lang oder kurz oder mittelgross ist, und wie die Waffe aussieht, mit der er mich getroffen hat" — was würde das Ende der Sache sein? Der Mann würde an seiner Wunde sterben.
> Weshalb hat der Buddha seine Jünger nicht gelehrt, ob die Welt endlich oder unendlich ist, ob der Heilige im Jenseits fortlebt oder nicht? Weil das Wissen von diesen Dingen nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zum Frieden und zur Erleuchtung dient. Was zum Frieden und zur Erleuchtung dient, hat der Buddha die Seinen gelehrt: die Wahrheit vom Leiden, die Wahrheit von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens, vom Wege zur Aufhebung des Leidens. "Deshalb, Māluṅkyāputta, was von mir nicht offenbart ist, lass unoffenbart bleiben, und was offenbart ist, lass offenbart sein."

Andere Passagen weisen darauf hin, dass der Buddha die Frage, ob die Welt ewig ist oder nicht ewig, begrenzt oder unendlich, ob das Lebewesen mit dem Körper identisch oder von ihm verschieden ist, ob der Vollendete nach dem Tode fortlebt oder nicht fortlebt, oder ob der Vollendete nach dem Tode zugleich fortlebt und nicht fortlebt, oder ob er weder fortlebt noch nicht fortlebt, nicht beantwortet.[11]

Was soll man schliessen aus der Anwesenheit von Passagen, die metaphysische Spekulationen ablehnen, neben anderen Passagen, die im Gegensatz dazu die Dharma-Theorie zu verkünden oder vorauszusetzen scheinen? Glasenapp hat zwar in einer Antwort auf Edgertons Kritik [29] hervorgehoben, dass aus dem Umstand, dass die Beantwortung einer bestimmten Frage abgelehnt wird, noch nicht generell darauf geschlossen werden kann, dass überhaupt metaphysische Probleme als unlösbar angesehen werden oder die Beschäftigung mit ihnen für unfruchtbar gehalten wird.[12] Der Umstand aber, dass die vermeintliche Anwesenheit der Dharma-Theorie in den ältesten Texten so einfach erklärt werden kann mit der Tatsache, dass diese Theorie immer wichtiger wurde gerade für die Personen, die in den Jahrhunderten nach dem

---

[11] Zu einer Analyse des Schweigens des Buddha siehe Claus Oetke, "Die 'unbeantworteten Fragen' und das Schweigen des Buddha", WZKS 38 (Festschr. G. Oberhammer), 1994, S. 85-120.
[12] Helmuth von Glasenapp, "Hat Buddha ein metaphysisches System gelehrt?" Paideuma, Mitteilungen zur Kulturkunde, Band VII, Juli 1960 (Festgabe für Herman Lommel, hrsg. B. Schlerath, Wiesbaden: Otto Harrassowitz) S. 235-240 (57-62); Neudruck in Von Buddha zu Gandhi S. 38-46.

Hinscheiden des Buddha verantwortlich waren für die Sammlung und den Schutz seiner Worte, macht es unumgänglich, solchen Passagen wie denen des Cūḷa-Māluṅkya-Sutta, die gerade nicht mit späteren Prioritäten übereinstimmen, relativ viel Wert beizumessen. Und obgleich man wohl nicht ausschliessen kann, dass Ansätze zu der späteren Dharma-Theorie von Anfang an Teil der buddhistischen Lehre waren — siehe unten —, müssen wir darauf verzichten, eine solche Theorie als ursprünglichen Bestandteil der Lehre des Buddha zu betrachten.[13] Dazu kommt noch, dass es mit der Anwesenheit der Dharma-Theorie in den alten Lehrreden überhaupt nicht so sicher bestellt ist wie Glasenapp damals dachte.

Die Auseinandersetzung zwischen Edgerton und Glasenapp erlaubt es uns, einige wichtige methodische Schlussfolgerungen zu ziehen. Erstens hat sie klar gemacht, wie wenig es gesichert ist, dass jedes Wort, das in den alten Lehrreden dem Buddha zugeschrieben wird, auch wirklich als solches Vertrauen verdient. Wenn wir über die Lehre des Buddha etwas erfahren wollen, dann ist es unumgänglich, die alten Lehrreden kritisch zu prüfen. Die Diskussion hat aber auch eine mögliche Methode herausgestellt, wie man in bestimmten Fällen ältere Teile der Lehre von späteren Hinzufügungen und Entwicklungen unterscheiden kann. Dabei handelt es sich nicht, oder nicht in erster Linie, um eine *Textschichtung*, sondern vielmehr um eine *Schichtung der Lehren*.[14] In der Auseinandersetzung zwischen Edgerton und Glasenapp wurden zwei Arten von Textstellen zur [30] Sprache gebracht: solche, die metaphysische Spekulationen ablehnen, und andere, von denen man glaubte, dass sie die Dharma-Theorie voraussetzen oder darstellen. Zwischen diesen zwei Arten von Textstellen kann man einen Widerspruch konstatieren; dies war jedenfalls Edgertons Ansicht. Wenn es hier tatsächlich einen Widerspruch gibt, dann liegt es nahe anzunehmen, dass nicht beide in diesen Textstellen gelehrten Stellungnahmen gleichermassen ursprünglich sind: der Buddha hat nicht metaphysische Lehren abgelehnt *und* eine metaphysische Lehre verkündet. Man muss also eine Wahl treffen: der Buddha hat *entweder* metaphysische Lehren abgelehnt *oder* eine metaphysische Lehre verkündet. Eine solche Wahl drängt sich überall da auf, wo es Widersprüche innerhalb des alten Kanons gibt.[15] Sie kann relativ einfach getroffen werden, wenn es

---

[13] Frauwallner, Gesch. d. ind. Phil. I S. 464, spricht von einem "unhaltbaren groben Anachronismus".

[14] Die hier besprochene Methode wird nicht von Lambert Schmithausen ("An attempt to estimate the distance in time between Aśoka and the Buddha in terms of doctrinal history", in: Die Datierung des historischen Buddha, Part 2, hrsg. Heinz Bechert, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, S. 110-147, bes. S. 110-112; ebenfalls "Preface", in: Earliest Buddhism and Madhyamaka, hrsg. David Seyfort Ruegg und Lambert Schmithausen, Leiden: E.J. Brill, 1990, S. 1-3) unter den drei ihm bekannten Methoden erwähnt; nur Textschichtung findet da einen Platz.

[15] Diese Verfahrensweise ist logisch natürlich nicht zwingend. Man könnte z.B. behaupten, besonders in Zusammenhang mit der Praxis, dass der Buddha diese oder jene Praktik als solche zwar nicht abgelehnt, sich aber gegen ihre exzessive Übung gewehrt habe. In dieser Weise sucht besonders Richard Gombrich, "The Buddha and the Jains", AS 48(4), 1994 [1995], S. 1069-1096, bes. S. 1080, bestimmte in den alten Lehrreden beschriebene Praktiken zu rechtfertigen. Weil aber die alten Texte nie sagen, dass sie nur die

möglich ist, den Ursprung einer der beiden widersprüchlichen Lehren zu identifizieren, entweder in der späteren Entwicklung des Buddhismus, oder in nicht-buddhistischen Strömungen der damaligen Zeit. Im Falle der Dharma-Theorie ist diese Identifizierung leicht: Beschäftigung mit den Dharmas wird ein Hauptanliegen des späteren Buddhismus, wie wir noch sehen werden. Es ist aber ebenfalls klar, dass die hier skizzierte Methode nicht auf einen Automatismus reduziert werden darf. Wo Edgerton einen Widerspruch spürte, sah Glasenapp keinen. Es kommt noch hinzu, dass sogar in Fällen, wo diese Methode ohne Einwände benutzt werden kann, man immer noch bezweifeln könnte, ob die auf diese Weise durch Elimination erreichte Lehre auch wirklich dem Buddha zugeschrieben werden muss: es kann nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden, dass der Buddha, auch wenn er keine Dharma-Theorie verkündete, metaphysische Theorien im allgemeinen nicht ablehnte.

Wenn man Glasenapp und anderen auch vorwerfen kann, dass sie spätere Lehren des Buddhismus auf den Buddha zurückprojiziert haben, kann man diesen Gelehrten doch nicht absprechen, dass sie die Lehre des [31] Buddha in den erhaltenen ihm zugeschriebenen Lehrreden aufzufinden suchen. Andere Autoren hingegen haben versucht zu zeigen, dass von der ursprünglichen Buddhalehre nur noch sehr wenig in dem buddhistischen Kanon erhalten geblieben ist. Nur solche Textstellen, welche Ansichten und Lehren darstellen, die im Widerspruch stehen zu allgemein anerkannten kanonischen Standpunkten, würden Reste des sogenannten prä-kanonischen Buddhismus enthalten.[16] Auch vertreten einige Gelehrten den Standpunkt, dass man das Wesen des ältesten Buddhismus nicht aus den alten Lehrreden, sondern aus den Aśoka-Inschriften des 3. vorchristlichen Jahrhunderts kennenzulernen vermag.[17] Dieser Standpunkt ist mit der Überzeugung verwandt, man könne nichts Definitives über den Lehrgehalt der Lehrreden vor dem 4. Jahrhundert unserer Zeitrechnung wissen.[18] Man

---

exzessive Übung dieser oder jener Praktik ablehnen, und zwar *nur wegen der Exzesse*, ist diese Art von Rechtfertigung, obwohl logisch nicht ausgeschlossen, praktisch gesehen sehr unwahrscheinlich. Tilmann Vetter, "Das Erwachen des Buddha", WZKS 40, 1996, S. 45-85, bes. S. 56, verfährt in ähnlicher Weise, wenn er es als "nicht unmöglich" betrachtet, dass der Buddha anfangs als nutzlos erfahrene Praktiken später für einen anderen Zweck einsetzte. Vetter wird mehr oder weniger zu diesem Schluss gezwungen durch sein methodisches Verfahren, das den dem Buddha selber zugeschriebenen Worten, und darunten besonders der sogenannten ersten Predigt, viel Gewicht beimisst.

[16] Dieser Standpunkt wurde besonders von Stanislaw Schayer vertreten; so z.B. St. Schayer, "Precanonical Buddhism", ArchOr 7 (1935), 121- 132; "New contributions to the problem of pre-Hīnayānistic Buddhism", Polski biuletyn orientalistyczny (Polish Bulletin of Oriental Studies) 1 (1937), 8-17; weiter Constantin Regamey, "Le problème du bouddhisme primitif et les derniers travaux de Stanislaw Schayer", RO 21 (1957), 37-58, mit Verweisungen auf weitere Literatur. Vgl. auch Ulrich Schneider, "Upaniṣad-Philosophie und früher Buddhismus", Saeculum 18, 1967, S. 245-263. Vetter, Erwachen des Buddha S. 50 sagt ähnliches, wo er behauptet, die einzige Möglichkeit, um mit externen Kriterien eine historische Linie anzubringen, seien Passagen, die durch eine andersgerichtete und noch als relativ alt anzusehende Umgebung eingekapselt und in so unglaubwürdiger Weise für deren Zweck verwendet sind, dass sie von dieser Umgebung schwerlich erfunden sein können.

[17] Zu Verweisungen und einer Besprechung dieser Ansichten siehe Schmithausen, An attempt S. 130 ff.

[18] So z.B. Gregory Schopen, "Two problems in the history of Indian Buddhism: the layman/monk distinction and the doctrines of the transference of merit", StII 10, 1984 [1985], S. 9-47. bes. S. 9-22.

diesen Gelehrten vorwerfen, dass sie das Kind mit dem Bade ausschütten: Textstellen, denen nicht von anderen Textstellen widersprochen wird, bleiben ebenfalls ohne Beachtung. Es sind aber gerade die unwidersprochenen Passagen des buddhistischen Kanons, von denen man erwarten darf, dass sie Informationen über die älteste buddhistische Lehre enthalten. In diesem Abschnitt werden wir, natürlich mit grösster Vorsicht, den allgemeinen Standpunkt vertreten, dass im Prinzip das, was in den alten Lehrreden dem Buddha zugeschrieben wird, dem Buddha auch wirklich zugeschrieben werden kann.[19] Nur wo es Gründe gibt, an der Authentizität einer bestimmten [32] Lehre zu zweifeln, z.B. weil sie im Widerspruch steht zu anderen kanonischen Aussagen, sollte man von diesem Prinzip abweichen.[20]

Auf den folgenden Seiten soll der Versuch gemacht werden, die Lehre des Buddha so weit wie möglich mit Hilfe der beschriebenen Methode darzustellen. Dabei gehen wir also davon aus, dass Lehrmeinungen, die sich in den alten Lehrreden vorfinden und denen in diesen Texten nicht widersprochen wird, dem historischen Buddha zugeschrieben werden können. Hier muss aber sofort ein Vorbehalt gemacht werden: wenn die Lehrmeinungen sich in der Form von Aufzählungen präsentieren, ist der Möglichkeit Rechnung zu tragen, dass hier der Einfluss der späteren scholastischen Tendenz, die sehr dazu geneigt war, alle dem Buddha zugeschriebenen Lehren in Aufzählungen unterzubringen, spürbar wird. Wo dem Buddha widersprüchliche Meinungen zugeschrieben werden, muss die Möglichkeit untersucht werden, ob eine der beiden Meinungen nicht vielmehr einer anderen religiösen Bewegung jener Zeit,[21] oder vielleicht einer späteren Entwicklungsstufe des Buddhismus selbst, zugehört und deswegen bei der Rekonstruktion der Lehre des Buddha ausser Acht gelassen werden

---

[19] In dieser Hinsicht muss man Richard Gombrich zustimmen (Theravāda Buddhism, London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1988, S. 20-21; ebenfalls "Recovering the Buddha's message", in: Earliest Buddhism and Madhyamaka, ed. David Seyfort Ruegg and Lambert Schmithausen, Leiden: E.J. Brill (Panels of the VIIth World Sanskrit Conference, vol. II), 1990, S. 5-23 (Nachdruck: The Buddhist Forum, Volume I, London: School of Oriental and African Studies, 1990, S. 5-20), bes. S. 6 ff.), der leider auch die Ansicht vertritt, dass die alten Texte in erster Linie gemäss der (Theravāda?) Tradition interpretiert werden müssen. (Gombrich äussert sich aber anders am Anfang seines Ausatzes "The Buddha's book of Genesis?" IIJ 35, 1992, S. 159-178.) Auch David L. Snellgrove (Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan successors, London: Serindia Publications, 1987, S. 31) ist der Meinung, dass "[a]ll one can fairly do is to accept the whole tradition as presented in any particular sect of Buddhism at its face value". Glücklicherweise hat die Wissenschaft die Möglichkeit, wenn auch mit grosser Mühe und nicht immer völlig sicherem Resultat, bis in frühere Zeiten durchzudringen.

[20] Diese Methode wird nicht von allen Forschern geteilt. Hier sei die völlig verschiedene Methode des Tilmann Vetter erwähnt, der in einigen Aufsätzen (Erwachen des Buddha; "Bei Lebzeiten das Todlose erreichen: Zum Begriff *amata* im alten Buddhismus", Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst: Das Phänomen des Todes in asiatischer und abendländischer Religionstradition, hrsg. Gerhard Oberhammer, Wien: Verlag der ÖAW (SAWW 624), 1995, S. 211-230) u.a. die Vinaya-Version der "ersten Predigt", wie auch "Buddhawort" im allgemeinen, als besonders wichtig darstellt.

[21] Es ist wichtig hier zu betonen, dass nicht *alle* anderen religiösen Bewegungen zugehörigen Lehrmeinungen *deswegen* der Lehre des Buddha verneint werden, wie es Gombrich, The Buddha and the Jains S. 1072, glauben zu müssen denkt. Ebensowichtig ist das Erfordernis, die einer anderen religiösen Bewegung zugehörige Lehrmeinung werde in den buddhistischen Texten selber widersprochen.

darf. Die Schwächen dieser Methode sind schon erwähnt worden und brauchen nicht wiederholt zu werden.

Eine grosse Gefahr bei der abendländischen Erforschung des alten Buddhismus ist der oft zu beobachtende Versuch, buddhistische Begriffe [33] auf im Westen gängige Vorstellungen zu reduzieren. Dies wird z.B. in der grossen Menge von Schriften, die sich mit dem buddhistischen Nirvāṇa auseinandersetzen, illustriert.[22] Dies ist deswegen eine Gefahr, weil solche Untersuchungen zu verhüllen geneigt sind, dass vieles in den alten kanonischen Texten nur wenig an Klarheit zu wünschen übriglässt. Hier werden wir deshalb versuchen, so oft wie möglich die Texte selber sprechen zu lassen, in der Überzeugung, dass diese Darstellungsmethode am wenigsten Gefahr läuft, in reine Spekulation zu versinken. Dabei werden wir natürlich, wo solche vorhanden sind, auf vergleichende Studien zwischen den verschiedenen, öfters in Pāli und Chinesisch erhalten gebliebenen, Versionen einer Passage hinweisen. Wo die Unterschiede zwischen den Versionen für die Zwecke dieser Darstellung nicht wesentlich sind, werden wir sie nicht erwähnen und meistens eine deutsche Übersetzung aus dem Pāli zitieren.

Die Hauptlehren

Wenden wir uns jetzt den Einzelheiten der Lehre des Buddha zu, dann müssen wir uns zuerst mit der Frage beschäftigen, was der Buddha denn wohl gepredigt hat, wenn es kein metaphysisches System war. Die oben besprochene Passage des Cūḷa-Māluṅkya-Sutta gibt die folgende Antwort: Der Buddha hat gepredigt, was den Wandel in Heiligkeit fördert; was zum Frieden und zur Erleuchtung dient, hat der Buddha die Seinen gelehrt: die Wahrheit vom Leiden, die Wahrheit von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens, vom Wege zur Aufhebung des Leidens. Diese Botschaft wird oft wiederholt, wie die folgenden Beispiele zeigen: "Früher wie auch heute, o Mönche, lehre ich nur das Leiden und die Aufhebung des Leidens."[23] "Es ist eine Lobpreisung des Vollendeten (Tathāgata), wenn einer sagt: 'Derjenige, für den die Lehre gepredigt worden ist, entrückt sich aus der Welt zur Erreichung der völligen Vernichtung des Leidens, wenn er der Lehre gemäss handelt.'"[24] Die Unterrichtung der Lehre der Buddhas, sagen andere Textstellen, ist das Leiden, dessen Ursprung, dessen Aufhebung und der Weg, der dazu führt.[25] [34] Die hier erwähnten sogenannten vier

[22] Siehe Guy Richard Welbon, The Buddhist Nirvāṇa and its Western Interpreters, University of Chicago Press, 1968.
[23] MN I.140; SN IV.384; vgl. auch AN I.176
[24] MN I.69, 72; cf. DN II.80 usw.
[25] z.B. DN I.110, 148, II.41; MN I.380, II.41, 145; AN IV.186, 213; Vin I.16, 18, 19, 181, 225, II.156; Ud 49. A. Wezler ("On the quadruple division of the Yogaśāstra, the Caturvyūhatva of the Cikitsāśāstra and the 'Four Noble Truths' of the Buddha", Indologica Taurinensia 12, 1984, S. 289-337, bes. S. 312

edlen Wahrheiten finden vielleicht ihren schönsten Ausdruck in der folgenden Geschichte des alten Kanons:[26]

> Zu einer Zeit weilte der Erhabene zu Kauśāmbī im Śiṃśapāwalde. Und der Erhabene nahm wenige Śiṃśapāblätter in seine Hand und sprach zu den Jüngern: "Was meint ihr, ihr Jünger, was ist mehr, diese wenigen Śiṃśapāblätter, die ich in die Hand genommen habe, oder die anderen Blätter droben im Śiṃśapāwalde?"
> "Die wenigen Blätter, Herr, die der Erhabene in die Hand genommen hat, sind gering, und viel mehr sind jene Blätter droben im Śiṃśapāwalde."
> "So auch, ihr Jünger, ist das viel mehr, was ich erkannt und euch *nicht* verkündet, als das, was ich euch verkündet habe. Und warum, ihr Jünger, habe ich euch jenes nicht verkündet? Weil es euch, ihr Jünger, keinen Gewinn bringt, weil es nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zur Abkehr vom Irdischen, zum Untergang aller Lust, zum Aufhören des Vergänglichen, zum Frieden, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvāṇa führt: deshalb habe ich jenes nicht verkündet. Und was, ihr Jünger, habe ich euch verkündet? Was das Leiden ist, ihr Jünger, habe ich euch verkündet. Was die Entstehung des Leidens ist, ihr Jünger, habe ich euch verkündet. Was die Aufhebung des Leidens ist, ihr Jünger, habe ich euch verkündet. Was der Weg zur Aufhebung des Leidens ist, ihr Jünger, habe ich euch verkündet."

Dem Thema der Befreiung vom Leiden wird nie widersprochen in den buddhistischen Texten.[27] Wir werden also davon ausgehen, dass dies ein Hauptthema der Unterweisung des Buddha war. Wie gesagt wird dieses Thema sehr oft in der Form der sogenannten vier edlen Wahrheiten [35] ausgedrückt. Man könnte in dieser aufzählenden Ausdrucksform vielleicht den Einfluss der späteren Scholastiker sehen, aber dies ändert nichts an ihrem Sinngehalt: der Buddha hat eine Methode gelehrt, dem Leiden ein Ende zu setzen.

---

ff.) weist darauf hin, dass es überhaupt keinen Grund gibt für die oft gemachte Annahme (vgl. z.B. Frauwallner, Gesch. d. ind. Phil. I S. 184), dass diese vierfache Gliederung der ärzlichen Methode entnommen ist.

[26] SN V.437-38. Die Übersetzung aus dem Pāli ist die Oldenbergs (Buddha S. 193), leicht abgeändert.

[27] Es wird aber manchmal von Forschern übersehen. So z.B. von Ghiorgo Zafiropulo, L'illumination du Buddha: de la quête à l'annonce de l'éveil; essais de chronologie relative et de stratigraphie textuelle, Innsbruck: Verlag des Instituts für Sprachwissenschaft, Universität Innsbruck (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 87), 1993, S. 184 ff., der — im Schlussteil eines im übrigen bemerkenswerten Buches — das Ziel des Unterrichts des Buddha auf Befreiung von Wiedergeburt beschränkt. Tilmann Vetter (Zum Begriff *amata* S. 222; vgl. Erwachen des Buddha S. 67) ist der Meinung, die vier edlen Wahrheiten seien am besten als Ergänzung zum Diesseitsaspekt der '*amata*-Erfahrung' aufzufassen; in den vier edlen Wahrheiten erscheine nur ein Jenseitsaspekt. Der Diesseitsaspekt der Befreiung vom Leiden (oder von dem, worunter man leidet, wie er es übersetzt) scheint aber unverneinbar, und die Erreichung des *amata* könnte sich doch wohl auf einen Teil dieser Befreiung vom Leiden, und zwar eventuell auf die Befreiung von aktueller Todesangst, beziehen. So gesehen können die vier edlen Wahrheiten ohne Schwierigkeiten als ein alles umfassender Rahmen aufgefasst werden.

Die sogenannte erste Predigt des Erhabenen enthält die folgende Erklärung dieser vier edlen Wahrheiten:[28]

> "Dies, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit vom *Leiden*: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden, nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden, kurz die fünferlei Objekte des Ergreifens sind Leiden.
> Dies, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von der *Entstehung des Leidens*: es ist der Durst, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, samt Freude und Begier, der hier und dort seine Freude findet: der Lüstedurst, der Werdedurst, der Vergänglichkeitsdurst.
> Dies, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von der *Aufhebung des Leidens*: die Aufhebung dieses Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahrenlassen, sich seiner entäussern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren.
> Dies, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von dem *Wege zur Aufhebung des Leidens*: es ist dieser edle, achtteilige Pfad, der da heisst: rechte Ansicht, rechtes Entschliessen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechte Aufmerksamkeit, rechte Sammlung."

Es ist wohl klar, dass auch diese Erklärung der vier edlen Wahrheiten an Deutlichkeit noch viel zu wünschen übriglässt. Insbesondere der edle, achtteilige Pfad gibt kaum Einzelheiten über die vom Buddha gelehrte Methode. Glücklicherweise enthalten die kanonischen Texte eine genauere Darstellung des Erlösungsweges, die wie folgt aussieht:[29]
[36]

> Da erscheint der Vollendete (*tathāgata*) in der Welt, der Heilige (*arhat*, pa *arahaṃ*), vollkommen Erleuchtete (*samyaksaṃbuddha*, pa *sammāsaṃbuddha*), mit Wissen und Wandel begabt, der Bewährte (*sugata*), der Kenner der Welt, der unübertreffliche Menschenerzieher, der Lehrer der Götter und Menschen, der Erhabene (*bhagavat*), der Buddha. Er belehrt diese Welt samt himmlischen Göttern (*sadevaka*), Todesgöttern (*samāraka*) und Brahma-Göttern (*sabrahmaka*),

[28] Diese Erklärung findet sich im Vinaya der Theravādins (Vin I.10), der Mahīśāsakas (TI 1421, Band 22, S. 104b Z. 23 - S. 104c Z. 7), und der Dharmaguptakas (TI 1428, Band 22, S. 788a Z. 9-20); diese Passagen sind alle auf Französisch übersetzt worden von André Bareau, Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens: de la quête de l'éveil à la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana, Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1963, S. 172-176. Hier wird die Übersetzung der Pāli Version durch Oldenberg, Buddha S. 124-125, 199-200, in leicht abgeänderter Form wiedergegeben.
[29] Ich folge hier der auszugsweise präsentierten Übersetzung der wiederholt im Pāli Majjhima Nikāya begegnenden Version durch Frauwallner (Gesch. d. ind. Phil. I, S. 162-170). Konrad Meisig (Das Śrāmaṇyaphala-Sūtra, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987) hat die im Śrāmaṇyaphala Sūtra sich findenden noch längeren Versionen (Chinesisch, Sanskrit, Pāli) dieser Darstellung eingehend miteinander verglichen und mehrere Einschüsse in den einzelnen Versionen identifizieren können. Seine Analysen ändern das hier dargebotene aber nicht wesentlich. Joy Manné ("Case histories from the Pāli canon I: the Sāmaññaphala Sutta hypothetical case history *or* how to be sure to win a debate", JPTS 21, 1995, S. 1-34) deutet diese Darstellung des Erlösungsweges als eine Fallgeschichte (‘case history’).

er belehrt die Wesen samt Asketen und Brahmanen, samt Göttern und Menschen aus eigener Erkenntnis und eigener Anschauung. Er verkündet die Lehre, die am Anfang schön ist, in der Mitte schön ist und am Ende schön ist, die vollendet ist in Inhalt und Form. Er predigt den vollkommenen, reinen heiligen Wandel (*brahmacarya*, pa *brahmacariya*).

Diese Lehre hört ein Hausvater, der Sohn eines Hausvaters oder jemand, der in einem andren Stand geboren ist. Nachdem er diese Lehre gehört hat, fasst er gläubiges Vertrauen (*śraddhā*, pa *saddhā*) zum Vollendeten. Und von diesem gläubigen Vertrauen erfüllt, überlegt er also: "Eng beschränkt ist das Leben im Hause, ein Schmutzwinkel; Freiheit ist im Verlassen des Hauses (*pravrajyā*, pa *pabbajjā*). Nicht leicht ist es für jemanden, der im Hause wohnt, den ganz vollkommenen, ganz reinen, perlmuttergleichen heiligen Wandel zu führen. Wie wäre es, wenn ich Haare und Bart scheren liesse, gelbe Gewänder anlegte und aus dem Hause in die Hauslosigkeit ziehen würde." Und er verlässt darauf ein kleines Besitztum oder ein grosses Besitztum, einen kleinen Verwandtenkreis oder einen grossen Verwandtenkreis, lässt sich Haare und Bart scheren, legt gelbe Gewänder an und zieht aus dem Hause in die Hauslosigkeit.

Nachdem er das Haus verlassen hat, hält er sich an die Vorschriften und Regeln für die Mönche. Der Verletzung lebender Wesen (*prāṇātipāta*, pa *pāṇātipāta*) hat er entsagt, der Verletzung lebender Wesen enthält er sich. Er rührt weder Stock noch Waffe an. Bescheiden, mitleidsvoll, auf das Wohl aller Lebewesen bedacht, lebt er dahin. Dem Nehmen von Nichtgegebenem (*adattādāna*, pa *adinnādāna*) hat er entsagt, des Nehmens von Nichtgegebenem enthält er sich. Er nimmt nur Gegebenes und begehrt nur Gegebenes. Ohne diebische Gedanken, ehrlichen Herzens lebt er dahin. Der Unkeuschheit (*abrahmacarya*, pa *abrahmacariya*) hat er entsagt, keusch und enthaltsam lebt er. Des Geschlechtsverkehrs, dem der gemeine Haufe ergeben ist, enthält er sich. Der Lüge (*mṛṣāvāda*, pa *musāvāda*) hat er entsagt, der Lüge enthält er sich. Er redet die Wahrheit und hält seine Versprechen. Er ist verlässlich, vertrauenswürdig und enttäuscht die Menschen nicht. Verleumderischer Rede (*piśunā vāk*, pa *pisuṇā vācā*) hat er entsagt, verleumderischer Rede enthält er sich. Was er hier gehört hat, erzählt er nicht dort wieder, um diese zu entzweien: was er dort gehört hat, erzählt er hier nicht wieder, um jene zu entzweien. Entzweite einigt er, Geeinigte festigt er. An Eintracht hat er seine Freude, über Eintracht ist er froh, Eintracht bereitet ihm Vergnügen, er redet Worte, welche die Eintracht fördern. Grober Rede (*paruṣā vāk*, pa *pharusā vācā*) hat er entsagt, grober Rede enthält er sich. Worte, die unanstössig sind, dem Ohre angenehm, liebevoll, zu Herzen gehend, höflich, vielen Menschen willkommen, vielen Menschen erfreulich, solche Worte redet er. Unüberlegtem Geschwätz (*saṃbhinnapralāpa*, pa *samphappalāpa*) hat er entsagt, unüberlegten Geschwätzes enthält er sich. Er spricht zur rechten Zeit, er spricht, was auf Tatsachen beruht, er spricht Nutzbringendes, er spricht von der Lehre, und er spricht von der Ordenszucht. Seine Rede ist inhaltreich, zur rechten Zeit durch Gleichnisse belebt, wohlabgemessen und gedankenvoll. [37]

(Nun folgt eine Reihe von Vorschriften und Beschränkungen, die dem Mönch auferlegt sind. Er vermeidet es, Samen und Pflanzen zu beschädigen. Er isst nur einmal des Tages, fastet bei Nacht und unterlässt es, ausser der Zeit zu essen. Er meidet Tanz, Gesang und Musik, verwendet keine Kränze, Wohlgerüche und Salben, benützt keine hohen und breiten Lagerstätten. Er nimmt weder Gold noch Silber an. Er verweigert die Annahme von rohem Getreide und rohem Fleisch, von Frauen und Mädchen, Sklaven und Sklavinnen, von Ziegen und Schafen, Hühnern und Schweinen, Elefanten, Rindern und Pferden, Feldern und Grundstücken. Er lässt sich nicht auf Botengänge schicken. Er unterlässt Kauf und Verkauf und jeden Betrug mit Mass und Gewicht. Und er hält sich fern von Bestechung und Betrug, von Verstümmelung, Mord, Freiheitsberaubung, Raub, Plünderung und Gewalttätigkeit.

Und nun schliesst der Abschnitt mit einigen Sätzen, welche die Lebensweise des Mönches im allgemeinen schildern:) Er ist zufrieden mit dem Gewand, das den Körper bedeckt, und mit der Almosenspeise, die den Magen sättigt. Wohin auch immer er geht, trägt er all das Seine mit sich. Wie ein Vogel, wohin auch immer er fliegt, seine Federn mit sich trägt, so ist der Mönch zufrieden mit dem Gewand, das den Körper bedeckt, und mit der Almosenspeise, die den Magen sättigt. Wohin auch immer er geht, trägt er all das Seine mit sich. Indem er sich an diese Gruppe sittlicher Gebote (*śīlaskandha*, pa *sīlakkhandha*) hält, empfindet er im Innern fleckenloses Glück.

Wenn er mit dem Auge eine Form (*rūpa*) sieht, mit dem Gehör einen Ton (*śabda*) hört, mit dem Geruch einen Duft (*gandha*) riecht, mit der Zunge einen Geschmack (*rasa*) kostet, mit dem Körper etwas Berührbares (*spraṣṭavya*) fühlt oder mit dem Denken (*manas*) eine psychische Eigenschaft[30] (*dharma*, pa *dhamma*) erkennt, beachtet er weder das Allgemeine noch die Einzelheiten. Das, wodurch die üblen (*pāpaka*), unheilsamen (*akuśala*, pa *akusala*) psychischen Eigenschaften der Gier (*abhidhyā*, pa *abhijjhā*) und des Missfallens (*daurmanasya*, pa *domanassa*) auf den einströmen, der das Organ des Auges usw. nicht behütet, davor sucht er das Organ des Auges usw. zu behüten, davor schützt er das Organ des Auges usw. und erreicht die Behütung des Organes des Auges usw. Indem er diese Behütung der Sinnesorgane übt, empfindet er im Innern Glück ohne Ablenkung.

Beim Gehen und Kommen handelt er bewusst, beim Schauen und Umherblicken handelt er bewusst, beim Beugen und Strecken der Glieder handelt er bewusst, beim Tragen von Gewand und Almosenschale handelt er bewusst, beim Essen und Trinken handelt er bewusst, bei den Entleerungsvorgängen handelt er bewusst, beim Gehen, Stehen und Sitzen, Schlafen und Wachen, Reden und Schweigen handelt er bewusst.

Wenn er so die Gruppe der sittlichen Gebote hält, die Behütung der Sinnesorgane übt und die Aufmerksamkeit und Bewusstheit pflegt, dann sucht er eine abgelegene Lagerstätte auf, einen Wald, den Fuss eines Baumes, einen Berg, eine Schlucht, eine Berghöhle, eine

[30] Zu dieser Übersetzung siehe Lambert Schmithausen, "Die vier Konzentrationen der Aufmerksamkeit", ZMR 60, 1976, S. 241-266, bes. S. 246 Anm. 14.

Leichenstätte, eine Wildnis, einen Platz unter freiem Himmel oder einen Haufen Stroh. Dort setzt er sich nach der Mahlzeit, vom Almosengang zurückgekehrt, mit gekreuzten Beinen nieder, den Körper gerade aufgerichtet, indem er sich Aufmerksamkeit (*smṛti*, pa *sati*) vergegenwärtigt.

[38]

Der Gier (*abhidhyā*, pa *abhijjhā*) nach dieser Welt hat er entsagt, gierfreien Sinnes (*cetas*) verharrt er, von Gier reinigt er seinen Geist (*citta*). Der Bosheit (*vyāpāda*) und dem Zorn (*pradoṣa*, pa *padosa*) hat er entsagt, bosheitfreien Geistes verharrt er, auf das Wohl aller Lebewesen bedacht, reinigt er seinen Geist von Bosheit und Zorn. Der Starrheit (*styāna*, pa *thīna*) und der Schlaffheit (*middha*) hat er entsagt, frei von Starrheit und Schlaffheit verharrt er, klaren Bewusstseins (*ālokasaṃjñin*), aufmerksam und bewusst reinigt er seinen Geist von Starrheit und Schlaffheit. Der Erregung (*auddhatya*, pa *uddhacca*) und Reue (*kaukṛtya*, pa *kukkucca*) hat er entsagt, frei von Erregung verweilt er, innerlich beruhigten Geistes reinigt er seinen Geist von Erregung und Reue. Dem Zweifel (*vicikitsā*, pa *vicikicchā*) hat er entsagt, frei von Zweifel verharrt er, frei von Unklarheit (*akathaṃkathin*) über die heilsamen psychischen Eigenschaften (*kuśala dharma*) reinigt er seinen Geist von Zweifel.

Nachdem er diesen fünf Hindernissen (*nīvaraṇa*) entsagt hat und die schwächenden Störungen (*upakleśa*, pa *upakkilesa*) des Sinnes (*cetas*) erkannt hat, erlangt er durch Loslösung von den Begierden und Loslösung von den unheilsamen psychischen Eigenschaften (*akuśala dharma*), unter Nachdenken (*vitarka*) und Überlegen (*vicāra*), durch diese Loslösung entstandene (*vivekaja*) Befriedigung (*prīti*) und Wohlbehagen (*sukha*) und verharrt darin. Das ist die erste Versenkungsstufe (*dhyāna*, pa *jhāna*).

Nachdem Nachdenken und Überlegen zur Ruhe gekommen sind, erlangt er innere Beruhigung (*adhyātmasaṃprasāda*, pa *ajjhattaṃ sampasādanaṃ*) und Konzentration des Geistes (*cetasa ekotībhāvaḥ*, pa *cetaso ekodibhāvo*) und so, frei von Nachdenken und Überlegen, durch diese Sammlung entstandene (*samādhija*) Befriedigung und Wohlbehagen und verharrt darin. Das ist die zweite Versenkungsstufe.

Nach Abkehr von der Befriedigung verharrt er gleichmütig (*upekṣaka*, pa *upekkhaka*), aufmerksam (*smṛtimant*, pa *sata*) und bewusst (*saṃprajānant*, pa *sampajāna*) und empfindet mit seinem Körper Wohlbehagen. Das ist es, wovon die Edlen (*ārya*, pa *ariya*) sagen: "Er ist gleichmütig, aufmerksam und verharrt in Wohlbehagen." Das ist die dritte Versenkungsstufe.

Nachdem er Wohlbehagen (*sukha*) und Missbehagen (*duḥkha*) von sich getan hat und früher noch Wohlgefallen (*saumanasya*, pa *somanassa*) und Missfallen (*daurmanasya*, pa *domanassa*) geschwunden sind, erlangt er, frei von Missbehagen und Wohlbehagen, reinen Gleichmut und Aufmerksamkeit (*upekṣāsmṛtipariśuddhi*, pa *upekkhāsatipārisuddhi*) und verharrt darin. Das ist die vierte Versenkungsstufe.

Bis zu diesem Punkt gibt es keinen Grund anzunehmen, dass diese Beschreibung des Erlösungswegs nicht im Wesentlichen übereinstimmt mit dem, was von dem historischen Buddha unterrichtet worden ist. Es ist sicher möglich, dass die äussere Gestalt dieser Beschreibung, z.B. die verschiedenen in ihr sich findenden Aufzählungen — wie die fünf Hindernisse, die vier Versenkungsstufen,[31] usw. — ihren Ursprung dem Einfluss [39] der späteren Scholastik verdankt. Es ist ebenfalls klar, dass die Beschreibung der dritten Versenkungsstufe, wie sie uns jetzt vorliegt, kaum vom Buddha selber herstammen kann. Diese Beschreibung enthält ja den Satz: "Das ist es, wovon die Edlen sagen: ‘Er ist gleichmütig, aufmerksam und verharrt in Wohlbehagen.’" Die Edlen können doch wohl nur Buddhisten sein, weil wir keinen Grund haben zu der Annahme, der Weg der vier Versenkungsstufen habe schon vor dem Buddha bestanden. Wenn aber diese Beschreibung frühere Buddhisten zitiert, ist man zu dem Schluss gezwungen, dass ihre heutige Gestalt erst von späteren Buddhisten endgültig geprägt worden ist. Inhaltlich haben wir hingegen keinen Grund zu der Annahme, die buddhistische Tradition habe die Beschreibung des Erlösungswegs bis zu diesem Punkt nicht richtig bewahrt.

Dies ändert sich mit dem Schlussteil, der beschreibt, welche Erkenntnisse im Moment der Befreiung in Erscheinung treten. Das ist an sich nicht erstaunlich: die im Moment der Befreiung erlangten Erkenntnisse sind die wichtigsten Erkenntnisse, die es im Buddhismus überhaupt gibt; sie wurden bald als das Wesen der buddhistischen Lehre angesehen. Es war darum nur zu erwarten, dass vom jeweils wichtigsten Teil der buddhistischen Lehre behauptet wurde, der Buddha hätte ihn im Moment seiner Befreiung entdeckt. Wir werden uns im nächsten Abschnitt noch eingehend mit dieser Frage beschäftigen und beschränken uns für den Augenblick darauf, das Ende des Erlösungswegs in der Form wiederzugeben, wie es uns in dem gleichen Text wie dem oben zitierten dargestellt wird. Dabei lassen wir die Abschnitte beiseite, die ein Vergleich zwischen den verschiedenen Versionen als Zusätze identifiziert hat.[32]

[31] Zafiropulo, L'illumination S. 74 ff., bezweifelt, ob die vier Versenkungsstufen der ältesten buddhistischen Tradition angehören. Daraufhin ist wohl zu sagen, dass, abgesehen von der äusseren Gestalt, unsere oben dargestellten Kriterien uns keinen Anlass geben, die Versenkungsstufen *inhaltlich* als nicht-authenthisch zu bezeichnen. Die von Zafiropulo angeführten Textstellen, wo die Versenkungsstufen nicht erwähnt werden, finden ihre Erklärung in den unten noch zu behandelnden Entwicklungen. Und die Textstellen, die ganz im allgemeinen von *dhyāna* reden, ohne die *vier* Versenkungssstufen (*dhyāna*) zu erwähnen, zeigen bestenfalls, dass am Anfang der Tradition die explizite Einteilung in vier Versenkungsstufen noch nicht bestand; aber auch dieser Schluss ist bestimmt nicht zwingend.

[32] Bareau, Recherches S. 81 f.; Lambert Schmithausen, "On some aspects of descriptions or theories of ‘liberating insight’ and ‘enlightenment’ in early Buddhism", in: Studien zum Jainismus und Buddhismus, Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf, hrsg. Klaus Bruhn und Albrecht Wezler, Wiesbaden: Franz Steiner (Alt- und Neu-Indische Studien, 23), 1981, S. 199-250, bes. S. 221-22 Anm. 75; Tilmann Vetter, The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism, Leiden: E.J. Brill, 1988, S. XXIV mit Anm. 8; Johannes Bronkhorst, The Two Traditions of Meditation in Ancient India, zweite verbesserte Auflage, Delhi: Motilal Banarsidass, 1993, S. 119-121; Zafiropulo, L'illumination S. 95-96. Die weggelassenen Abschnitte betreffen die Erkenntnis früherer Geburten, und die Erkenntnis des Dahinscheidens und Wiederentstehens der Wesen. Gombrich, The Buddha and the Jains S. 1085, glaubt nicht, dass diese

[40]

> Nachdem nun sein Geist so gesammelt, gereinigt, geläutert, fleckenlos, frei von Störungen, geschmeidig, wirkungfähig, fest und unerschütterlich geworden ist, richtet er ihn auf die Erkenntnis des Schwindens der Befleckungen (*āsravakṣayajñāna*, pa *āsavakkhayañāṇa*). "Das ist das Leiden", erkennt er der Wahrheit gemäss. "Das ist die Entstehung des Leidens", erkennt er der Wahrheit gemäss. "Das ist die Aufhebung des Leidens", erkennt er der Wahrheit gemäss. "Das ist der zur Aufhebung des Leidens führende Weg", erkennt er der Wahrheit gemäss. "Das sind die Befleckungen", erkennt er der Wahrheit gemäss. "Das ist die Entstehung der Befleckungen", erkennt er der Wahrheit gemäss. "Das ist die Aufhebung der Befleckungen", erkennt er der Wahrheit gemäss. "Das ist der zur Aufhebung der Befleckungen führende Weg", erkennt er der Wahrheit gemäss. Indem er solches erkennt, solches schaut, wird sein Geist von der Befleckung der Begierde (*kāmāsrava*, pa *kāmāsava*) erlöst, von der Befleckung des Werdens (*bhavāsrava*, pa *bhavāsava*) erlöst, von der Befleckung des Nichtwissens (*avidyāsrava*, pa *avijjāsava*) erlöst.[33] Nachdem [der Geist] befreit ist, entsteht bei ihm die Einsicht: "Ich bin befreit".[34] "Vernichtet ist die Wiedergeburt, gelebt ist der heilige Wandel, getan ist, was zu tun war, damit ich nicht wiederum hierher zurückkehre."[35] Also erkennt er!

Was diese Passage in voller Deutlichkeit erkennen lässt, ist, dass die Befreiung während der Lebenszeit stattfindet, nicht erst im Moment des Sterbens. Andere Textstellen bestätigen dies. Das Ziel des religiösen Lebens wird wiederholt als in diesem Leben erreichbar, und sogar als ‘nicht mit dem Tod verbunden’, beschrieben.[36] Trotzdem sind nicht alle Texte einstimmig in dieser Hinsicht. Wir werden noch sehen, wie die Passagen, die die Befreiung mit dem Tode verbinden, zu erklären sind.[37]
[41]

Abschnitte spätere Zusätze sind, weil in dem Fall nicht mehr ‘drei Erkenntnisse’ (*tisso vijjā*) übrig bleiben würden; der Buddha braucht aber, gemäss Gombrich, drei Erkenntnisse, weil er nur so die Brahmanen, die ja auch drei Erkenntnisse (nämlich die drei Veden) haben, verspotten kann. Genau die gleiche Argumentation könnte natürlich benutzt werden um zu zeigen, warum gerade drei Erkenntnisse in die endgültige Fassung zugelassen wurden.

[33] Zafiropulo (L'illumination S. 101 f.) gibt Gründe, die für die Annahme sprechen, dass die Unterteilung in drei oder vier Arten von Befleckungen erst später zustande gekommen sei; siehe weiter unten, Anm. 72. Er gibt auch (S. 125) eine originelle Deutung des Unterschieds zwischen dem Teil der vier edlen Wahrheiten und dem, der die Aufhebung der Befleckungen betrifft.

[34] Dies entspricht Schmithausens letzter Deutung dieses Satzes; siehe Zafiropulo, L'illumination S. 152. Vgl. auch Schmithausen, On some aspects S. 219-20, Anm. 69.

[35] Dieser letzte Satz übersetzt gemäss v.Hinüber, Kasussyntax S. 182.

[36] Bronkhorst, Two Traditions S. 96 f.; id., "*akālika* in the Buddhist canon", StII 10, 1984 [1985], S. 187-190.

[37] Kenneth R. Norman, "Mistaken ideas about *nibbāna*", The Buddhist Forum, Volume III (1991-1993; Papers in honour and appreciation of Professor David Seyfort Ruegg's contribution to Indological, Buddhist and Tibetan studies; ed. Tadeusz Skorupski & Ulrich Pagel), London: School of Oriental and African Studies, 1994, S. 211-237, bes. S. 214, behauptet, dass das Nirvāṇa wirklich erst mit dem Tode erreicht wird und dass eine sogenannte schon zu Lebzeiten befreite Person "has attained *nibbāna* (temporarily) but has relinquished it for as long as his life remains". Zur Begründung dieser Auffassung bietet er aber hauptsächlich "philosophische" und keine "philologischen" Argumente (vgl. S. 212).

Wie gesagt, der problematischte Teil der gerade gegebenen Darstellung findet sich am Ende und betrifft die erlösende Erkenntnis. Es wird sich noch herausstellen, dass sich gerade hier Ideen in den Buddhismus einschleichen konnten, die ihm ursprünglich wahrscheinlich überhaupt nicht zugehörten. Dies hat damit zu tun, dass der Buddhismus am Anfang seiner Entwicklung ständig dem Einfluss anderer Strömungen unterworfen war. Dieser Umstand erklärt verschiedene Aspekte dessen, was wir in den alten Texten vorfinden. Wir werden uns deswegen jetzt diesem Thema zuwenden.

Das Selbst und die erlösende Erkenntnis

In den alten Texten wird der Buddha geschildert als ein Mensch, der, auf der Suche nach dem Ende des Leidens, vor seiner Erleuchtung verschiedene Lehrmeister — Ārāḍa Kālāma und Udraka Rāmaputra werden namentlich genannt — gehabt hat, deren Lehre er aber nach Überprüfung ablehnt.[38] Auch nach seiner Erleuchtung war er, in der Darstellung der alten Lehrreden, ständig in Auseinandersetzungen mit Andersdenkenden verwickelt. Dies legt nahe, dass der Buddha bestimmte Ansichten mit anderen Lehrern seiner Zeit teilte. Daneben ist es wahrscheinlich, dass er neue Lehren verkündete, die von diesem gemeinsamen Hintergrund abweichen. Es wird hier unsere Aufgabe sein, zuerst diesen gemeinsamen Hintergrund kurz darzustellen. Wir wollen danach versuchen, einige wichtige Unterschiede zu besprechen, die von den buddhistischen Texten selber betont werden. Dabei werden wir entdecken, dass in einigen Fällen die unterschiedlichen nicht-buddhistischen Lehren die Weiterentwicklung der buddhistischen Lehre zu beeinflussen vermocht haben.

Sehen wir uns zuerst den Glauben an die Wiedergeburt an, der sowohl in der oben zitierten Erklärung der vier edlen Wahrheiten als auch in der gerade geschilderten Darstellung des Erlösungswegs erwähnt wird. Dieser Glaube ist kaum als eine neu vom Buddha gepredigte Lehre anzusehen; sie wird vielmehr, wie es aussieht, von ihm als Tatsache angenommen. Sie scheint sogar eine wichtige Voraussetzung seines Unterrichts gewesen zu sein. An sich ist dies nicht erstaunlich. Wir wissen, dass dieser Glaube in Indien keineswegs auf den Buddhismus beschränkt war; wir finden ihn vielmehr in verschiedenen nicht-buddhistischen Strömungen, [42] namentlich im Jinismus und in den alten Upanischaden des Veda. Es scheint auch wohl sicher, dass der Jinismus schon längere Zeit vor dem Buddha existiert hatte.[39] Es ist auch nicht

[38] Zafiropulo (L'illumination S. 22 ff.) weist wohl mit Recht darauf hin, dass nichts dagegen spricht anzunehmen, dass Ārāḍa Kālāma und Udraka Rāmaputra historische Personen waren; siehe auch Gombrich, The Buddha and the Jains S. 1074 f.

[39] Ein Vorgänger namens Pārśva (Pāsa) hat angeblich vor Mahāvīra gelebt, und soll 250 Jahre vor ihm gestorben sein; Walther Schubring, Die Lehre der Jainas, Berlin - Leipzig: Walter de Gruyter, 1935, S. 24

ausgeschlossen, dass der Buddha mit dem Inhalt bestimmter Upanischaden (oder von Teilen derselben) vertraut war.[40] Hinzu kommt, dass unsere Methode uns überhaupt keinen Anlass gibt, die Existenz dieses Glaubens beim Stifter des Buddhismus anzuzweifeln.[41] Der Glaube an die Wiedergeburt war also schon da, ehe der Buddha seine Lehrtätigkeit begann; wir können davon ausgehen, dass sie für ihn eine Gewissheit war, aber auch ein wichtiger Teil des Problems, dessen Lösung er gefunden zu haben glaubte.

Trotzdem ist die Lehre von der Wiedergeburt, wie sie in den buddhistischen Texten vorausgesetzt wird, nicht in allen Einzelheiten identisch mit dem, was wir z.B. in den jinistischen Texten vorfinden. In beiden Religionen sind es die Werke einer Person, die darüber entscheiden, wie diese wiedergeboren wird. Während aber im Jinismus Werke konkret-physisch aufgefasst werden, spielt im Buddhismus die Absicht (*cetanā*) eine Rolle. "Ich sage euch, o Mönche, Absicht ist Werk. Es ist mit einer bestimmten Absicht, dass man handelt, ob mit dem Körper, mit dem Wort, oder mit dem Geist."[42] An sich ist dies kaum erstaunlich. Die zweite edle [43] Wahrheit sagt, wie wir gesehen haben, über den Durst, d.h. das Verlangen, dass es von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt. Verlangen und Absicht sind einander natürlich ganz nahe, während Werke die Folge einer Absicht, und deswegen des Verlangens, sein können, aber nicht unbedingt zu sein brauchen.

Der gerade beschriebene Umstand erklärt wohl den Unterschied, der zwischen der Erklärung der vier edlen Wahrheiten und der oben zitierten Darstellung des Erlösungswegs besteht. Die Erklärung der vier edlen Wahrheiten sucht den Grund der Wiedergeburt in dem Durst, d.h. im Verlangen. In der Darstellung des Erlösungswegs hingegen kehren die Wesen wieder je nach ihren Werken (*karman*). Man muss in diesem Unterschied ohne Zweifel eine Bestätigung dafür sehen, dass Karma in diesen

---

f. Georg von Simson ("Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Entstehung des Buddhismus und seine Bedeutung für die Datierungsfrage", in: The Dating of the Historical Buddha / Die Datierung des historischen Buddha, Part 1 (Symposien zur Buddhismusforschung, IV, 1), hrsg. Heinz Bechert, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 90-99) weist darauf hin, dass der Buddhismus, verglichen mit den anderen religiösen Strömungen jener Zeit, erst relativ spät entstanden zu sein scheint.

[40] Siehe Anm. 47.

[41] Trotzdem glaubt Akira Hirakawa, A History of Indian Buddhism, from Śākyamuni to early Mahāyāna, translated and edited by Paul Groner, University of Hawaii Press, 1990, S. 6, nicht, dass die Wiedergeburt ein notwendiger Teil der Lehre des Buddha war. Für Vetter, Erwachen des Buddha S. 54 liegt es nahe, "dass der Buddha erst nach der Realisierung und Verkündigung des schon hier und jetzt ... zu erreichenden 'Todlosen' (*amata* / *amṛta*) mit der in bestimmten Asketenkreisen lebenden Wiedergeburtslehre bekannt wurde oder sich mit ihr erst dann wirklich auseinandersetzte, nachdem er sie früher, wann immer er von ihr hörte, nie ernst genommen hatte". Vgl. auch unten Anm. 38.

[42] AN III.415. Vgl. James Paul McDermott, Development in the Early Buddhist Concept of Kamma / Karma, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1984, S. 26 ff.; ders., "Karma and rebirth in early Buddhism", in: Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions, ed. by Wendy Doniger O'Flaherty, University of California Press, 1980, S. 165-192. André Bareau, Dhammasaṅgaṇi, Paris: Centre de Documentation Universitaire, 1951, Index-Glossaire, S. 31 s.v. *cetanā*, übersetzt dieses Wort mit 'entendement'. Diese Bedeutung, die vielleicht im Dhammasaṅgaṇi zutrifft, genügt aber kaum in der heutigen Passage. Vgl. Lakshmi Kapani, La notion de saṃskāra, I, Paris: de Boccard (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, fasc. 59), 1992, S. 184 Anm. 36; Abhidh-k(VP) S. 2 Anm. 3.

Texten nicht konkret-physisch aufgefasst wird. Es ist ja der Durst, der den Menschen zu handeln veranlasst. Einige Gelehrte fragen sich trotzdem aufgrund dieser und ähnlicher Textstellen, ob Karma tatsächlich schon im frühen Buddhismus eine Rolle spielte in der Wiedergeburtslehre.[43] Wir werden uns nicht mit dieser Frage beschäftigen, gerade weil man doch wohl kaum behaupten kann, dass unser Kriterium — Widerspruch zwischen Textstellen — hier in Frage kommt und eventuell eine Lösung bieten kann.[44]

Ein zweiter gemeinsamer Punkt zwischen Buddhismus und einigen anderen Lehren ist die Suche nach der Befreiung vom Kreislauf der Wiedergeburten. Wiederum muss man feststellen, dass auch in dieser Hinsicht die Lehre des Buddha nicht originell war. Dies wird aber auch gar nicht von den buddhistischen Texten behauptet. Die Neuigkeit der Lehre des Buddha ist nicht die Suche nach Befreiung oder der Glaube an eine Wiedergeburt, sondern die von dem Buddha gepredigte Methode.

Hier muss betont werden, dass nicht alle Religionen im alten Indien von diesen beiden Voraussetzungen — Wiedergeburt und Suche nach Befreiung — ausgingen. Die altherkömmliche Religion der Brahmanen insbesondere, der Vedismus, hatte ganz andere Vorstellungen und Ziele. Wiedergeburt und Befreiung gehörten einer anderen, nicht-[44]vedischen, religiösen Strömung an, die zwar nicht viel an Schrifttum hinterlassen hat,[45] aber damals trotzdem einen erheblichen Einfluss ausübte. Die Upanischaden, obwohl sie dem Veda angehören, wurden nachhaltig von diesen Ideen beeinflusst, und sie enthalten eine Art Amalgam aus vedischem Denken verbunden mit dem Glauben an eine Wiedergeburt und der Suche nach Befreiung.[46] Der Buddhismus gehört ganz deutlich dieser nicht-vedischen Strömung an, auch wenn seine Lehren sich in bestimmter Hinsicht scharf von den anderen dieser Strömung zugehörigen Bewegungen unterscheiden.

Die Voraussetzung der Richtigkeit der Lehre von der Wiedergeburt zeigt, dass der Buddhismus nicht etwa in einem historischen Vakuum entstanden ist. Der Buddha teilte diese Überzeugung mit seinen Zeitgenossen, und das gleiche wird wahrscheinlich auch für andere Überzeugungen gelten, die vielleicht teilweise nicht mehr identifizierbar

---

[43] Z.B. Lambert Schmithausen ("Critical response", in: Karma and Rebirth: Post-classical developments, hrsg. Ronald W. Neufeldt, SUNY Press, 1986, S. 205 ff.).

[44] Aus dem gleichen Grund werden wir uns auch nicht mit der Theorie beschäftigen, derzufolge Karma anfangs nur zu einer Wiedergeburt in einem Himmel oder in einer Hölle Anlass geben konnte; siehe Vetter, Ideas and Meditative Practices, bes. S. 77 ff.; und Schmithausen, An attempt S. 137 ff., wo diese Theorie im Lichte der Aśoka-Inschriften besprochen wird.

[45] Hauptsächlich die Kanons der Jainas und der Buddhisten.

[46] Vgl. Johannes Bronkhorst, The Two Sources of Indian Asceticism, Bern: Peter Lang, 1993. Oskar von Hinüber (Untersuchungen zur Mündlichkeit früher mittelindischer Texte der Buddhisten (Untersuchungen zur Sprachgeschichte und Handschriftenkunde des Pāli III), Stuttgart: Franz Steiner, AAWL Jg. 1994 Nr. 5, S. 6 f.) spricht von einer zweiten, nicht-vedischen Literaturtradition des alten Indien, deren Vorgeschichte in die Zeit der vedischen Literatur zurückreichen muss und die uns in den alten Texten des Buddhismus und des Jinismus entgegentritt.

sind. Wir haben schon gesehen, dass auch die Suche nach Befreiung nicht von dem Buddha erfunden worden ist. Das Neue in seinem Unterricht ist die Methode, dieses Ziel zu erreichen. Es ist die Methode des Buddha, die von andern bestehenden Methoden abweicht. Um zu verstehen, wie sie sich von den anderen Methoden unterscheidet, ist ein Verständnis bestimmter nicht-buddhistischer Lehren und Methoden unerlässlich. Das gleiche gilt für das Verständnis von Passagen des buddhistischen Kanons, die, manchmal in nicht direkt ersichtlicher Weise, nicht-buddhistische Methoden kritisieren.

Um dies zu illustrieren, wenden wir uns einem Problem zu, das sowohl in der späteren Geschichte der buddhistischen Lehre wie auch in der modernen Forschung eine wichtige Rolle gespielt hat, und auch noch immer spielt. Es handelt sich um die Frage der Existenz des Selbst im alten Buddhismus. Die meisten späteren Buddhisten in Indien haben das Selbst einfach geleugnet und sich dabei auf die alten Lehrreden berufen. Wir werden uns noch eingehend mit dieser späteren Ansicht beschäftigen. Hier haben wir mit der Frage zu tun, ob die alten Lehrreden das Selbst tatsächlich leugnen. Moderne Forscher, die die betreffenden Textstellen studiert haben, haben daraus unterschiedliche Schlüsse gezogen: einige glauben, dass der alte Buddhismus das Selbst [45] nicht geleugnet hat;[47] während andere gerade vom Gegenteil überzeugt sind.[48] Statt die Kontroverse in Einzelheiten zu überprüfen, werden wir einige Textstellen genauer anschauen und versuchen, sie im Lichte von dem, das wir über die Zeit des Buddha wissen, zu deuten.

Die wichtigste dieser Textstellen sollte die Worte enthalten, die von dem Buddha kurz nach seiner Erleuchtung zu seinen ersten fünf Jüngern gesprochen wurden:[49]

> Und der Erhabene sprach zu den fünf Jüngern also:
>
> "Die Körperlichkeit (*rūpa*), ihr Jünger, ist nicht das Selbst (*anātman*, pa *anattā*).[50] Wäre die Körperlichkeit das Selbst, ihr Jünger, so könnte diese Körperlichkeit nicht der Krankheit

---

[47] So z.B. Frauwallner, Gesch. d. ind. Phil. I, S. 222 f.; Lambert Schmithausen, "Ich und Erlösung im Buddhismus", ZMR 53 (1969), 157-170; Kamaleswar Bhattacharya, L'Atman-Brahman dans le bouddhisme ancien, Paris: Adrien-Maisonneuve, 1973; weiter Joaquín Pérez-Remón, Self and Non-Self in Early Buddhism, The Hague - Paris - New York: Mouton, 1980; vgl. Claus Oetke, 'Ich' und das Ich: Analytische Untersuchungen zur buddhistisch-brahmanischen Atmankontroverse, Stuttgart: Franz Steiner, 1988, S. 59-242.

[48] z.B. Steven Collins, "Self and non-self in early Buddhism", Numen 29(2), 1982, S. 250-271; ders., Selfless Persons: Imagery and thought in Theravāda Buddhism, Cambridge University Press, 1982; Gombrich, Theravāda Buddhism S. 21, 63.

[49] Diese Passage findet sich im Vinaya der Theravādin (Vin I S. 13-14), der Mahīśāsaka (TI 1421, Bd. 22, S. 105a Z. 15-24), und der Dharmaguptaka (TI 1428, Bd. 22, S. 789a Z. 12 - S. 789b Z. 1), und auch anderswo, z.B. SN III.67 f.; vgl. auch SN III.48 f. usw. (für weitere Hinweise vgl. Oetke, 'Ich' und das Ich S. 88-89, 105; Pérez-Remón, Self and Non-Self S. 158 ff.). Die verschiedene Vinaya Versionen wurden von André Bareau (Recherches S. 191 f.) auf Französisch übersetzt. Hier folgen wir der deutschen Paraphrase von Oldenberg (Buddha S. 200-201).

unterworfen sein, und man müsste bei der Körperlichkeit sagen können: so soll mein Körper sein; so soll mein Körper nicht sein. Da aber, ihr Jünger, die Körperlichkeit nicht das Selbst ist, deshalb ist die Körperlichkeit der Krankheit unterworfen, und man kann bei der Körperlichkeit nicht sagen: so soll mein Körper sein; so soll mein Körper nicht sein."

"Die Empfindungen (*vedanā*), ihr Jünger, sind nicht das Selbst ..." — und es folgt nun in bezug auf die Empfindungen das vorher vom Körper Gesagte. Sodann die nämliche Auseinandersetzung in bezug auf die übrigen drei Gruppen (*skandha*, pa *khanda*) der Elemente, die zusammen mit der Körperlichkeit und den Empfindungen das leiblich-geistige Dasein des Menschen ausmachen, die Vorstellungen (*saṃjñā*, pa *saññā*), die Gestaltungen (*saṃskāra*, pa *saṃkhāra*), das Erkennen (*vijñāna*, pa *viññāṇa*). Dann fährt der Buddha fort:

"Was meint ihr nun, ihr Jünger, ist die Körperlichkeit beständig oder unbeständig?"

"Unbeständig, Herr."

[46]

"Was aber unbeständig ist, ist das Leiden oder Freude?"

"Leiden, Herr."

"Was nun unbeständig, leidenvoll, dem Wechsel unterworfen ist, kann man, wenn man das betrachtet, sagen: das ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst?"

"Das kann man nicht, Herr."

Es folgt dieselbe Auseinandersetzung in Bezug auf Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und Erkennen. Dann fährt die Rede fort:

"Deshalb, ihr Jünger, was für Körperlichkeit es auch immer gegeben hat, geben wird und gibt, gleichviel ob in uns oder in der Aussenwelt, gleichviel ob stark, ob fein, ob gering, ob hoch, ob fern, ob nah: *alle* Körperlichkeit ist nicht mein, bin nicht ich, ist nicht mein Selbst; so muss es in Wahrheit, wer die rechte Erkenntnis besitzt, ansehen. Wer es also ansieht, ihr Jünger, ein weiser, edler Hörer des Wortes, wendet sich ab von der Körperlichkeit, wendet sich ab von Empfindung und Vorstellung, von Gestaltung und Erkennen. Indem er sich davon abwendet, wird er frei von Begehren; durch das Aufhören des Begehrens gewinnt er die Befreiung; im Erlösten entsteht das Wissen von seiner Befreiung: vernichtet ist die Wiedergeburt, vollendet der heilige Wandel, erfüllt die Pflicht; keine Rückkehr gibt es mehr zu dieser Welt, also erkennt er."

Es ist wohl klar, dass man aus dieser Passage nicht mit Sicherheit erfahren kann, ob die Existenz des Selbst geleugnet wird oder nicht. Explizit wird sie es jedenfalls nicht; es wird nicht gesagt: das Selbst besteht nicht. Es wird nur gesagt, dass die fünf Komplexe der Elemente, die das leiblich-geistige Dasein des Menschen ausmachen, nicht das

[50] Oldenberg übersetzt *anattā* "nicht das Selbst", Bareau "dépourvu de soi", d.h. "ohne Selbst". Wir werden uns unten noch weiter mit diesen zwei möglichen Interpretationen beschäftigen. Es sei hier nur soviel bemerkt, dass der Kontext in dieser Passage entschieden für Oldenbergs Interpretation spricht.

Selbst sind. Wir können aber etwas anderes aus dieser Passage lernen. Erstens: ob es nun besteht oder nicht, hier tritt eine ganz bestimmte *Vorstellung* vom Selbst in den Vordergrund. Das Selbst, von dem die Rede ist, gilt als beständig, freudenvoll, nicht dem Wechsel unterworfen. Zweitens wird festgestellt, dass die Erkenntnis dieses Selbst nicht der Weg zur Befreiung ist, dass man vielmehr gerade dadurch die Befreiung erreicht, dass man sich abwendet von dem, was man irrtümlicherweise als Selbst betrachten könnte.

Hier ist es wichtig zu wissen, dass ausserhalb des Buddhismus die Erkenntnis des Selbst öfters als Hauptmittel zur Erreichung der Befreiung anerkannt wurde. Und das Selbst, dessen Erkenntnis man in jenen nicht-buddhistischen Kreisen suchte, wurde gerade in den Termini beschrieben, denen wir auch in dieser buddhistischen Passage begegnen: es ist beständig, nicht dem Wechsel unterworfen, oft auch freudvoll. Dies ist kein Zufall. Erinnern wir uns nur daran, dass der Buddhismus zu einer Zeit entstanden ist, als mehrere Individuen und religiöse Bewegungen sich dem Problem zuwandten, wie man sich vom Kreislauf der Wiedergeburten befreien kann. Den meisten dieser Individuen und Bewegungen war gemeinsam, dass sie glaubten, die Wiedergeburt werde von den Werken (*karman*), die man in einem vorhergehenden Leben getan hat, bestimmt. Sie zogen daraus den Schluss, dass man entweder alle Werke unterdrücken oder entdecken muss, dass der Kern des menschlichen [47] (oder auch nicht-menschlichen) Wesens, sein wahres Selbst, überhaupt nicht an den Werken beteiligt, deswegen beständig und nicht dem Wechsel unterworfen ist.[51]

Wir werden uns später noch mit den Vertretern asketischer Strömungen beschäftigen, die versuchten, ihre körperlichen und geistigen Aktivitäten ganz oder teilweise zu unterdrücken. Hier interessieren uns jene Strömungen, in denen die Erkenntnis des wahren Selbst als Hauptbedingung für die Befreiung betrachtet wurde, da sie es uns erlauben, die oben zitierte Passage aus dem buddhistischen Kanon richtig einzuschätzen. Sie finden für die ältere Zeit ihren Ausdruck hauptsächlich in den Upanischaden des Veda (und es ist nicht unmöglich, dass der Buddha mit dem Inhalt einiger Upanischaden, oder einzelner Teile davon, wie auch mit dem anderer vedischer Texte, vertraut war)[52] und im grossen Epos, dem Mahābhārata. In der Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad (4.4.20), z.B., wird gesagt: "Das Selbst ist ungeboren, gross und beständig." Die Maitrāyaṇī Upaniṣad (2.7) und die Śvetāśvatara Upaniṣad (1.9) betonen die Inaktivität des Selbst. (Wie gesagt, ist es wahrscheinlich, dass sogar die alten

---

[51] Bronkhorst, Two Traditions S. 31-67.

[52] Siehe z.B. K.R. Norman, "A note on *attā* in the Alagaddūpama-Sutta", Studies in Indian Philosophy: A memorial volume in honour of Pandit Sukhlalji Sanghvi, Ahmedabad (LD Series 84), 1981, S. 19-29; Gombrich, Theravāda Buddhism S. 77; Recovering S. 14 ff. Zur Frage der Bekanntschaft des Pāli-Kanons mit dem Veda und mit den vedischen Opfern, siehe Harry Falk "Vedische Opfer im Pali-Kanon", BEI 6, 1988, S. 225-254 (mit Literaturangaben).

Upanischaden diese Vorstellungen schon aus anderen, nicht-vedischen, Strömungen entlehnten.) Aber auch die freudvolle Natur des Selbst wird in den alten brahmanischen Texten erwähnt. Freude oder Glückseligkeit (*ānanda*) ist gerade das, was das Selbst ausmacht, so lesen wir in der Taittirīya Upaniṣad (2.5). Das gleiche wird gesagt über das Brahman in der Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad (3.9.28); die oft erwähnte Identität des Brahman mit dem Selbst braucht hier nicht wiederholt zu werden.

Das eben Gesagte hat wohl klar gezeigt, dass die oben zitierte Passage in erster Linie eine alternative Methode zur Befreiung kritisiert. Der Umstand, dass in den buddhistischen Texten manchmal diese Ansicht vom Selbst explizit anderen zugeschrieben wird, bestätigt diese Auffassung. Wir lesen z.B. über Asketen und Brahmanen, die das, was angenehm ist in der Welt, als beständig, freudvoll, als das Selbst, als frei von Krankheit und zur Ruhe gekommen betrachten.[53] Diese Asketen und Brahmanen begehen einen grossen Fehler, weil auf diese Weise nur der Durst, d.h. das [48] Verlangen, wächst. Eine andere Passage ist es wegen ihres humoristischen Vergleichs wert hier zitiert zu werden:[54]

> Einige Asketen und Brahmanen meinen: "Das Selbst ist nach dem Tode vollkommen selig und aller Leiden ledig." Da fragte ich sie: "Habt ihr je eine Welt gesehen, die vollkommen selig ist, oder ein Selbst festgestellt, das auch nur einen Tag oder eine Nacht vollkommen selig war?" Sie haben aber beides verneint. Das ist dann ja gerade so, als ob ein Mann sagte: "Ich liebe die Schönste im Lande." Und ihn würde jemand fragen: "Kennst du die Schönste im Lande, weisst du, wie sie heisst, aus welchem Geschlecht sie ist, welche Grösse sie hat, ob sie schwarz, dunkel oder hell ist und wo sie wohnt?" Er aber würde alle diese Fragen mit 'nein' beantworten. Wäre da nicht das, was der Mann sagte, ein leeres Geschwätz?

In der vom Buddha gepredigten Lehre geht es offenbar nicht darum, das wahre Selbst kennenzulernen. Die Einsicht, dass das Selbst nicht an den Aktivitäten des Körpers und des Geistes beteiligt ist, hilft nicht, die Befreiung zu erreichen. Es geht vielmehr darum, die Beschäftigung mit der wahren Natur des Selbst aufzugeben. Erst dann ist man bereit, den vom Buddha gewiesenen Weg zu folgen.[55]

---

[53] SN II.109; vgl. ebenfalls MN I.135-136; III.64, etc.; siehe Oetke, 'Ich' und das Ich S. 157; Norman, A note on attā.

[54] DN I.192; Übers. Helmuth von Glasenapp, Pfad zur Erleuchtung: Das Kleine, das Grosse und das Diamant-Fahrzeug, Nachdruck: Eugen Diederichs Verlag, Köln, 1983, S. 65-66.

[55] Lambert Schmithausen ("Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus", ZMR 57, S. 161-186, bes. S. 178) hat also wohl recht mit der Ansicht, dass die negative Einstellung des Buddha zum Selbst eine rein sprituell-praktische war. Auch Tilmann Vetter ("Zur religiösen Hermeneutik buddhistischer Texte", Beiträge zur Hermeneutik indischer und abendländischer Religionstraditionen, hrsg. Gerhard Oberhammer, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1991, S. 179-192) beobachtet mit Recht, dass der Umstand, dass die Existenz des *ātman* in den alten Texten nicht anerkannt wurde, wohl nicht einfach Ausdruck einer Leugnung, sondern vielmehr einer Vermeidung des *ātman* bei der Beschreibung von Zielsetzung und Resultat des Weges sei (S. 187). Man pflichtet ihm aber

Von diesem praktischen Gesichtspunkt aus gesehen, ist die Frage nach der Existenz des Selbst von untergeordneter Bedeutung. Die Hauptsache ist, dass die Erkenntnis des Selbst keine nützliche Rolle spielt auf dem Erlösungsweg des Buddha. Im Licht des Umstandes jedoch, dass das Selbst in bestimmten nicht-buddhistischen Kreisen gerade deswegen als beständig und nicht dem Wechsel unterworfen betrachtet wurde, weil die Erkenntnis nur eines solchen Selbst der Befreiung dienlich sein konnte, ist es wohl gestattet zu vermuten, dass der Buddha die Existenz eines solchen Selbst nicht anerkannt hat.[56]

[49]

Es sei hier noch kurz betont, dass die oben zitierte Passage sich nicht nur negativ äussert. Die Einsicht, dass die verschiedenen Komponenten der Person nicht das Selbst sind, führt dazu, dass ein weiser, edler Hörer des Wortes sich von der Körperlichkeit usw. abwendet, wodurch er frei wird von Begehren und die Befreiung gewinnt. In dieser Weise dient die Kritik an einem anderen, nicht-buddhistischen Erlösungsweg einem positiven Zweck. Die Ablehnung der erlösenden Erkenntnis anderer wird selber zu einer erlösenden Erkenntnis. Wir werden weiter unten noch Gelegenheit haben, diese Tatsache eingehender zu besprechen.

In der oben zitierten Passage über das Nicht-Selbst wird gesagt, die fünf Komplexe (*skandha*, pa *khandha*) — nämlich die Körperlichkeit (*rūpa*), die Empfindungen (*vedanā*), die Vorstellungen (*saṃjñā*, pa *saññā*), die Gestaltungen (*saṃskāra*, pa *saṃkhāra*), und das Erkennen (*vijñāna*, pa *viññāṇa*) — seien nicht das Selbst. Hier scheint eine bestimmte Vorstellung von der Person vorzuliegen, die nicht mit der Vorstellung vom Selbst zu vermischen ist und die es wert ist hervorgehoben zu werden. Die Komplexe sind in unserem Text Bestandteile der Person, und es liegt nahe anzunehmen, dass die fünf Komplexe die menschliche Person erschöpfend beschreiben. Dies ist jedenfalls, wie es die späteren Buddhisten verstanden. Die Person (*pudgala*, pa *puggala*) ist, so gesehen, eine Anhäufung dieser Komplexe. Es ist unmöglich festzustellen, ob die Komplexe, und damit die von ihnen verkörperte oder angeregte Analyse der Person, einen Teil der ursprünglichen Buddhalehre ausgemacht haben. Man könnte sich den bisher beschriebenen Heilsweg grösstenteils auch ohne Annahme der Komplexe vorstellen, aber sie werden in den alten Texten m.W. nie kritisiert.[57] Sicher ist, dass die Aufzählung der Komplexe für die weitere Entwicklung der Lehre von grösster Wichtigkeit geworden ist, wie sich noch herausstellen wird. Das gleiche

---

nicht mehr so einfach bei, wenn er dies begründet mit der Behauptung, der *ātman* sei zu sehr von Mythen umrankt gewesen, die man als unangemessen und sogar hinderlich erfuhr.

[56] Dennoch hat Oetke ('Ich' und das Ich S. 153) ohne Zweifel recht, wenn er meint, dass es gänzlich unbegründet wäre, die These zu vertreten, der Buddha habe die Anerkennung eines Ich explizit abgelehnt oder das Ich geleugnet.

[57] Oetke ('Ich' und das Ich S. 121) hält es für möglich, dass das Verhältnis von Person und Skandhas in älterer Zeit noch nicht so scharf bestimmt gewesen sei.

gilt für andere Aufzählungen in den alten Lehrreden. Hier lohnt es sich, die folgende Passage aus der oben zitierten Beschreibung des Erlösungsweges nochmals anzuschauen: "Wenn er mit dem Auge eine Form sieht, mit dem Gehör einen Ton hört, mit dem Geruch einen Duft riecht, mit der Zunge einen Geschmack kostet, mit dem Körper etwas Berührbares fühlt oder mit dem Denken eine psychische Eigenschaft erkennt, beachtet er weder das Allgemeine noch die Einzelheiten." Diese Passage beschreibt, wie der Mönch sich angesichts der Objekte seiner Sinnesorgane verhalten muss. Weil sie die Lage des hypothetischen Mönches in Einzelheiten vorführt und analysiert, enthält diese Passage auch eine Aufzählung der Sinnesorgane und Sinnesobjekte. Diese sind das Auge (*cakṣus*) und die Form (*rūpa*), das Gehör (*śrotra*) und der Ton (*śabda*), der Geruch (*ghrāṇa*) und der Duft (*gandha*), die Zunge (*jihvā*) und der Geschmack (*rasa*), der Körper (*kāya*) und das Berührbare (*spraṣṭavya*), das [50] Denken (*manas*) und die psychische Eigenschaft (*dharma*); insgesamt sind es sechs Paare oder zwölf Sinnesbereiche (*āyatana*), unter welchem Namen sie in den buddhistischen Texten geläufig sind und ständig an Bedeutung gewinnen. Eine Erweiterung dieser Liste ist die der achtzehn Elemente (*dhātu*). Diese enthält, neben den sechs Sinnesorganen und den sechs Objekten, sechs entsprechende Arten von Erkennen: Seherkennen (*cakṣurvijñāna*), Hörerkennen (*śrotravijñāna*), Riecherkennen (*ghrāṇavijñāna*), Schmeckerkennen (*jihvāvijñāna*), Körpererkennen (*kāyavijñāna*), und Denkerkennen (*manovijñāna*).

Wir sind jetzt so weit, dass wir uns dem Problem der erlösenden Erkenntnis zuwenden können. Wir haben gesehen, dass die Erkenntnis des Selbst während der Entstehungszeit des Buddhismus Hauptteil eines mit dem Buddhismus konkurrierenden Erlösungswegs darstellte. Dieser Erlösungsweg war dem Buddhismus in dem Sinne ziemlich nah, dass auch er Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten zum Ziel hatte. Die frühen Buddhisten waren mit diesem alternativen Erlösungsweg bekannt, und sie wurden unausweichlich mit der Frage konfrontiert, welches die erlösende Erkenntnis des buddhistischen Erlösungswegs war. Diese Frage war umso wichtiger, weil es in jener Zeit noch eine andere bedeutende religiöse Tradition gab, welche zwar nicht die Befreiung von der Wiedergeburt als Ziel anerkannte, aber der geistigen Einsicht grosse Bedeutung beimass. Dies war die vedische Religion. In der vedischen Literatur, besonders in den sogenannten Brāhmaṇas, ist oft von der Wirkkraft des Wissens die Rede, meistens im Zusammenhang mit den dort üblichen magischen Gleichsetzungen.[58] Einige wenige Beispiele mögen hier genügen. Wir lesen z.B. im Aitareya Brāhmaṇa 1.5.1-3: "Wer Energie oder brahmanische Lebenskraft begehrt, soll

[58] Siehe dazu Brian K. Smith, Reflections on Resemblance, Ritual and Religion, New York - Oxford: Oxford University Press, 1989.

... zwei [bestimmte] *gāyatrī* Strophen benutzen. Die *gāyatrī* ist Energie und brahmanische Lebenskraft. Energisch und lebenskräftig wird, wer so wissend die beiden *gāyatrī* Strophen benutzt."[59] Das Jaiminīya Brāhmaṇa (1.122) enthält folgende Passage: "Anlässlich der Raurava genannten Singweise wird erzählt, dass ein gewisser Rūra, weil er nach Vieh verlangte, Askese vollzog, darauf diese Melodie ‘schaute’, damit lobte, eine bestimmte Iḍā (mit der Iḍā in Verbindung stehende rituelle Handlung) unternahm und, weil Iḍā Vieh ist, Vieh erhielt. So ist denn diese Melodie eine Vieh verschaffende. Wer solches weiss, erlangt Vieh." Aus dem gleichen Brāhmaṇa (JB 1.11) erfahren wir auch folgendes: "Indem man die Morgenspenden darbringt, [51] hebt die Sonne den Betreffenden auf, wie ein Elefant den auf seinem Rücken Sitzenden. Mit demjenigen, der solches weiss und opfert, geht die Sonne auf und führt ihn zu jenem Raum, der jenseits der Sonne ist, d.h. zur Unsterblichkeit." Und: "Wer den Wagen der Götter kennt (d.h. das Opfer), wird Besitzer eines Wagens" (JB 1.129).[60] Im nächsten Beispiel, das aus dem Taittirīya Brāhmaṇa (3.11.8.7-8) stammt, wird der Zusammenhang zwischen Personen und Sachen ‘etymologisch’ hergestellt: "Er [der Schöpfergott Prajāpati] fand nicht, wem er den Opferlohn (*dakṣiṇā*) hätte zuführen können. Er führte sie der eigenen rechten (*dakṣiṇa*) Hand zu. Er nahm sie entgegen [mit der Formel:] ‘Zur Tüchtigkeit (*dakṣa*) nehme ich dich, den Opferlohn (*dakṣiṇā*), entgegen.’ Er wurde tüchtig (*adakṣata*), nachdem er den Opferlohn (*dakṣiṇā*) entgegengenommen hatte. Tüchtig wird (*dakṣate*), nachdem er den Opferlohn (*dakṣiṇā*) entgegengenommen hat, wer so weiss."[61] Ähnliche Beispiele gibt es unzählige in der vedischen Literatur. Sie zeigen, wieviel Wert der Erkenntnis auch in der vedischen Religion beigemessen wurde.

Was war nun aber die erlösende Erkenntnis der Buddhisten? Es gibt Hinweise, dass die Buddhisten selber diese Frage nicht einstimmig beantworteten. Dies trifft schon für die alten Lehrreden zu, die unterschiedliche Antworten auf diese Frage enthalten. In der oben zitierten Darstellung des Erlösungswegs findet sich die Erkenntnis des Schwindens der Befleckungen (*āsrava*); in mehreren Versionen werden die Erkenntnis früherer Geburten und die Erkenntnis des Dahinscheidens und Wiederentstehens der Wesen hinzugefügt. In der oben (S. xxx) zitierten Passage über das Nicht-Selbst ist es vielmehr die Erkenntnis der Tatsache, dass die fünf Komplexe (*skandha*) nicht mein, nicht ich, nicht mein Selbst sind, die zur Befreiung führt.

[59] Vgl. Jan Gonda, Vedic Literature (Saṃhitās and Brāhmaṇas), Wiesbaden: Otto Harrassowitz (A History of Indian Literature, Vol I, Fasc. 1), 1975, S. 372; Hermann Oldenberg, Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte: Vorwissenschaftliche Wissenschaft, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1919, S. 5 f.

[60] Jan Gonda, Die Religionen Indiens I: Veda und älterer Hinduismus, Stuttgart: W. Kohlhammer (Die Religionen der Menschheit, Band 11), 1960, S. 178; Hervorhebungen von mir.

[61] Übers. Werner Knobl; meine Hervorhebung. Vgl. Jan Gonda, The Functions and Significance of Gold in the Veda, Leiden: E.J. Brill (Orientalia Rheno-Traiectina, 37), 1991, S. 177; M. Witzel, On Magical Thought in the Veda, Leiden: Universitaire Pers, 1979, S.13.

Anderswo ist es die Überlegung, dass die fünf Komplexe erscheinen und verschwinden, oder die Einsicht, dass die Komplexe leer, nichtig und ohne Substanz sind, die zu diesem Ziel führt.[62] In manchen Texten sind es Lehrsätze, die später an Gewicht gewinnen — wie die noch zu besprechenden Lehren von der Entstehung in Abhängigkeit (*pratītyasamutpāda*) und von der Selbstlosigkeit der Person ([*pudgala-*]*nairātmya*) —, die in der erlösenden Einsicht einen Platz finden.[63]

[52]

Wenn man die Erkenntnis des Schwindens der Befleckungen sich genauer ansieht, fallen einige Merkwürdigkeiten auf.[64] Diese Erkenntnis wurde oben wie folgt beschrieben: "'Das ist das Leiden', erkennt er der Wahrheit gemäss. 'Das ist die Entstehung des Leidens', erkennt er der Wahrheit gemäss. 'Das ist die Aufhebung des Leidens', erkennt er der Wahrheit gemäss. 'Das ist der zur Aufhebung des Leidens führende Weg', erkennt er der Wahrheit gemäss. 'Das sind die Befleckungen', erkennt er der Wahrheit gemäss. 'Das ist die Entstehung der Befleckungen', erkennt er der Wahrheit gemäss. 'Das ist die Aufhebung der Befleckungen', erkennt er der Wahrheit gemäss. 'Das ist der zur Aufhebung der Befleckungen führende Weg', erkennt er der Wahrheit gemäss. Indem er solches erkennt, solches schaut, wird sein Geist von der Befleckung der Begierde erlöst, von der Befleckung des Werdens erlöst, von der Befleckung des Nichtwissens erlöst." Die so beschriebene Erkenntnis enthält die Erkenntnis der vier edlen Wahrheiten, die hier als höchste, erlösende Erkenntnis dargestellt wird. Aber eben diese vier edlen Wahrheiten bilden auch den Inhalt der ersten Predigt des Buddha nach seiner Erleuchtung, falls wir der Tradition Glauben schenken dürfen.[65] Dies bedeutet ohne Zweifel, dass diese Wahrheiten als geeignet betrachtet wurden, den Zuhörer dazu zu bewegen, den Erlösungsweg anzutreten. Sie können also kaum jene Einsicht bilden, die sich am Ende dieses Weges manifestiert.

Dazu kommt noch folgendes. In verschiedenen Fassungen der ersten Predigt erläutert der Buddha der Gruppe seiner fünf ersten Schüler, wie er bei seiner Erleuchtung die vier edlen Wahrheiten vollständig erkannt hat, welche drei

---

[62] Schmithausen, On some aspects S. 219-21.

[63] Schmithausen, On some aspects S. 211-12. Mehreren dieser Erkenntnisse ist es gemein, dass man die Erlösung erst dann gewinnt, wenn man sich nicht mehr mit den veränderlichen Bestandteilen der Person identifiziert. In dieser Hinsicht sind diese Einsichten nicht sehr verschieden von der durch den Buddha kritisierten Einsicht in die unveränderliche Natur des Selbst.

[64] Vetter, Erwachen des Buddha S. 66 f. versucht zu beweisen, dass die *āsrava*s nicht zum ältesten Bestand des Kanons gehören können (kein Buddhawort). Schmithausen, An attempt S. 123 f. bespricht die Vieldeutigkeit dieses Wortes in der buddhistischen (und nicht-buddhistischen) Literatur.

[65] Vgl. Bareau, Recherches S. 172 f.; M. Féer, "Études bouddhiques: les quatre vérités et la prédication de Bénarès (Dharma-cakra-pravartanam)", JA Sixième Série, 15, S. 345-472; Ernst Waldschmidt, "Vergleichende Analyse des Catuṣpariṣatsūtra", in: Festschr. Walther Schubring, Hamburg 1951, S. 84-122, bes. S. 96 f. (= CT S. 176 f.).

‘Drehungen’ (*parivarta*) — es handelt sich um Drehungen des Rades der Lehre — und zwölf Aspekte (*ākāra*) umfassen: vier Aspekte für jede der drei Drehungen:[66]
[53]
-Die erste ‘Drehung’: 1. Dies ist das Leiden; 2. Dies ist die Entstehung des Leidens; 3. Dies ist die Vernichtung des Leidens; 4. Dies ist der zur Vernichtung des Leidens führende Weg.
-Die zweite ‘Drehung’: 5. Das Leiden muss völlig erkannt werden; 6. Sein Ursprung muss zerstört werden; 7. Seine Zerstörung muss verwirklicht werden; 8. Der Weg, der zu seiner Zerstörung führt, muss beschritten werden.
-Die dritte ‘Drehung’: 9. Das Leiden ist vollkommen erkannt; 10. Sein Ursprung ist zerstört; 11. Seine Zerstörung ist verwirklicht; 12. Der Weg, der zu seiner Zerstörung führt, ist beschritten worden.

Diese Erläuterungen sind wahrscheinlich spätere Zusätze.[67] Es ist aber in eben dieser Form, dass diese Texte die Erkenntnis der vier edlen Wahrheiten als erlösende Erkenntnis darstellen. Sie fahren nämlich fort: "Sobald, ihr Mönche, das [reine] Auge der Schauung der vier edlen Wahrheiten mit drei Drehungen und zwölf Aspekten entstand, und ebenso das Wissen, die Kenntnis und die Einsicht, da wurde ich befreit, entlastet und erlöst von dieser Welt mit ihren Göttern, ihrem Māra und ihren Brāhmas, von ihren Menschen mit ihren Asketen und ihren Brāhmanen; ich richtete mich fest im Zustand des von Verwirrungen freien Geistes ein und seither, ihr Mönche, wusste ich, dass ich die höchste und vollkommene Erleuchtung erlangt hatte." Dies zeigt, dass es Buddhisten gab, für die die vier edlen Wahrheiten an sich nicht die erlösende Erkenntnis darstellen konnten; es waren vielmehr das Erkennen der ersten Wahrheit, die Zerstörung (des Inhalts) der zweiten Wahrheit, die Verwirklichung der dritten Wahrheit, und das Üben der vierten Wahrheit, die den Buddha zu seiner Erleuchtung geführt hatten.[68]

Es ist oben schon bemerkt worden, dass das Interesse der frühen Buddhisten an einer erlösenden Erkenntnis leicht aus den religiösen Zuständen jener Zeit zu erklären ist. Die schwankende Haltung der Texte dem genauen Inhalt dieser Erkenntnis gegenüber lässt vermuten, dass die frühe buddhistische Tradition in dieser Hinsicht

---

[66] CPS S. 146-148. Ich folge hier Etienne Lamotte, "Die bedingte Entstehung und die höchste Erleuchtung", in: Beiträge zur Indienforschung, Festschr. Ernst Waldschmidt, Berlin: Museum für Indische Kunst, 1977, S. 279-298, bes. S. 289, wo auch Hinweise auf die parallelen Fassungen gegeben werden.
[67] Féer, Études bouddhiques S. 429-35; Schmithausen, On some aspects S. 203. Zafiropulo, L'illumination S. 118, obwohl er die Möglichkeit, dass diese Erläuterungen — wie übrigens auch die vier edlen Wahrheiten selber — den Inhalt der erlösenden Erkenntnis ausgemacht haben, mit Bestimmtheit abweist, sieht in ihnen vielmehr eine nicht sehr gelungene Beschreibung eines Teils des Prozesses, der zu der Erleuchtung führte.
[68] Alexander von Rospatt, OLZ 91 (1996), 1 S. 84, weist darauf hin, dass das Wissen um die eigene Befreiung vom Leiden der erlösenden Heilserfahrung nicht vorausgehen kann.

wenig oder nichts zu bieten hatte. Dies wäre an sich nicht erstaunlich. In der oben wiedergegebenen Darstellung des Erlösungswegs wird eine Reihe von meditativen, man könnte sagen mystischen, Zuständen geschildert, die der erlösenden [54] Erkenntnis vorangehen; diese Erkenntnis wird also in solch einem Zustand erworben. Es ist aber bekannt, dass mystische Zustände nicht immer genau in Worten erfasst werden können. Vielleicht sprach die älteste Überlieferung überhaupt nicht über eine erlösende Erkenntnis, oder sie sprach zwar über eine derartige Erkenntnis, aber ohne ihren Inhalt zu spezifizieren. Diese letzte Vermutung wird gestützt durch den Umstand, dass in einigen, wahrscheinlich sogar älteren, Fassungen der ersten Predigt überhaupt nicht über die vier edlen Wahrheiten oder andere erlösende Erkenntnisse gesprochen wird. Der Buddha wird hier geschildert als einer, der seine Schüler privat unterrichtet, ohne dass dabei erlösende oder andersartige Erkenntnisse formuliert werden.[69]

Die Zuhörer der ersten Predigt sind, in den meisten Fassungen, fünf Mönche. Diese fünf Mönche erreichen, in den zum Vinaya-Piṭaka gehörenden Fassungen, das Ziel der Unterrichtung, d.h. Befreiung von den Befleckungen, während[70] der zweiten Predigt des Buddha. Die fünf Mönche werden also Arhats, wie auch der Buddha ein Arhat ist. Wir haben die für die fünf Mönche so wichtige Predigt schon kennengelernt: es ist die Predigt über das Nicht-Selbst, deren Hauptteile oben (S. xxx) zitiert worden sind. Wir haben auch schon darauf hingewiesen, dass die Erkenntnis des Nicht-Selbst dort als erlösende Erkenntnis betrachtet wird. Jetzt sehen wir, dass diese erlösende Erkenntnis imstande war, Zuhörer einer Predigt noch während dieser Predigt Arhatschaft erreichen zu lassen.

Man könnte sich kaum einen schrofferen Gegensatz vorstellen als den zwischen dem oben zitierten Erlösungsweg und dem hier beschriebenen Erleuchtungsvorgang. Dort wurde die Erleuchtung in der Einsamkeit, in einem mystischen Zustand errungen, wahrscheinlich ohne dass eine in Worten gefasste Erkenntnis dabei eine Rolle spielte. Hier hingegen genügt es, die erlösende Erkenntnis anzuhören, sogar in Anwesenheit von anderen, um sofort Arhat werden zu können. Dieser Gegensatz zeigt, dass innerhalb der alten buddhistischen Texte verschiedene Vorstellungen vom Erlösungsweg nebeneinander Platz gefunden hatten.
[55]

---

[69] Bronkhorst, Two Traditions S. 102-111; Zafiropulo, L'illumination S. 161, 183. Zafiropulo, S. 120, vermutet, dass der Ausdruck *ājñā/aññā*, und nicht *prajñā*, in den ältesten Texten auf diese unformulierbare erlösende Erkenntnis verweist; vgl. auch Vetter, Ideas and Meditative Practices S. 30. Falls die *erlösende Erkenntnis* ursprünglich nicht in Worten formuliert wurde oder werden konnte, will dies natürlich noch nicht sagen, dass der Buddha keine in Worten formulierbare *Lehre* hatte, wie es Gombrich, The Buddha and the Jains S. 1072, glaubt. Siehe ferner Zafiropulo, L'illumination S. 111 f.
[70] Pāli *imasmiñ ca pana veyyākaraṇasmiṃ bhaññamāne* (Vin I. 14) weist auf Gleichzeitigkeit hin: "Während diese Lehrrede geäussert wurde"; das gleiche gilt für die chinesischen Parallelen (TI 1421, Bd. 22, S. 105a Z. 24; TI 1428, Bd. 22, S. 789b Z. 1; MĀ S. 778c Z. 6).

Der gerade erwähnte Gegensatz zeigt sich auch anderswo in den buddhistischen Lehrreden und spielt eine kaum zu unterschätzende Rolle in der weiteren Entwicklung des Buddhismus. Dies wurde 1937 von dem berühmten belgischen Gelehrten Louis de la Vallée Poussin in einem wichtigen Aufsatz hervorgehoben.[71] Dieser Aufsatz erwähnt schon in seinem Titel die Namen von zwei Mönchen, Musīla und Nārada. In einem Sūtra des *Saṃyutta-Nikāya* / *Saṃyuktāgama*[72] wird zuerst Musīla über seinen Zustand befragt. Dabei stellt sich heraus, dass Musīla die in der noch zu besprechenden 'Entstehung in Abhängigkeit' (*pratītyasamutpāda*, pa *paṭiccasamuppāda*) enthaltenen Abhängigkeitsbeziehungen aus eigener Erkenntnis und Einsicht kennt. Er weiss aus gleicher Quelle, dass die Aufhebung des Werdens das Nirvāṇa ist. Wenn dies der Fall ist, schliesst sein Befrager, so ist der ehrwürdige Musīla ein Arhat, dessen Befleckungen vernichtet sind. Musīlas Schweigen verrät, dass er mit diesem Schluss einverstanden ist. Daraufhin bittet Nārada, in derselben Weise befragt zu werden. Er beantwortet die gleichen Fragen in genau gleichem Wortlaut, weist aber den Schluss zurück, er sei ein Arhat, dessen Befleckungen vernichtet sind. Er erklärt dies mit einem Gleichnis. Es ist wie im Falle eines Mannes, der, erhitzt und verdurstend, in der Wildnis einen Brunnen findet. Er sieht den Brunnen und hat die Erkenntnis, dass er Wasser enthält, kann das Wasser aber nicht berühren. In gleicher Weise ist Nārada, obwohl er weiss, dass die Aufhebung des Werdens das Nirvāṇa ist, kein Arhat, und seine Befleckungen sind nicht vernichtet.

Wie gesagt ist der Gegensatz zwischen den beiden hier beschriebenen Erlösungsvorgängen zu schroff, um ohne Beachtung zu bleiben. Es macht einen erheblichen Unterschied, ob man die Erleuchtung nur in der Einsamkeit des Waldes finden kann, in einem durch Meditationsübungen hervorgerufenen mystischen Zustand, oder vielmehr durch die Erlangung bestimmter Erkenntnisse, evtl. in Gesellschaft anderer. Noch gravierender ist es, wenn die Buddhisten nicht wissen, wer Arhat ist und wer nicht. Im Falle Musīlas vermitteln die Texte uns den Eindruck, dass er in gutem Glauben behauptete Arhat zu sein. Das Sūtra sagt nicht, dass er sich irrte, es sagt nur, dass Nārada, unter gleichen Umständen sich nicht als Arhat betrachtete.

Wir haben schon wiederholt daran erinnert, dass die Anwesenheit einer in Worte gefassten erlösenden Erkenntnis in den buddhistischen Texten sich ohne weiteres durch die wichtige Rolle erklären lässt, die solche Erkenntnisse in verschiedenen nicht-buddhistischen religiösen Strömungen [56] der Zeit spielten. Dies ist besonders klar im Falle der erlösenden Erkenntnis des Nicht-Selbst. Diese Erkenntnis wird, wie wir

---

[71] VP, "Musīla et Nārada: le chemin du nirvāṇa", MVB 5 (1936-1937), S. 189-222. Siehe auch Richard F. Gombrich, How Buddhism Began: The conditioned genesis of the early teachings, London & Atlantic Highlands: Athlone (Jordan Lectures 1994), 1996, S. 96 ff.

[72] SN II.115 f; SĀ S. 98c - 99a.

gesehen haben, in folgendem Wortlaut ausgedrückt: "Deshalb, ihr Jünger, was für Körperlichkeit es auch immer gegeben hat, geben wird und gibt, gleichviel ob in uns oder in der Aussenwelt, gleichviel ob stark, ob fein, ob gering, ob hoch, ob fern, ob nah: *alle* Körperlichkeit ist nicht mein, bin nicht ich, ist nicht mein Selbst; so muss es in Wahrheit, wer die rechte Erkenntnis besitzt, ansehen. Wer es also ansieht, ihr Jünger, ein weiser, edler Hörer des Wortes, wendet sich ab von der Körperlichkeit, wendet sich ab von Empfindung und Vorstellung, von Gestaltung und Erkennen. Indem er sich davon abwendet, wird er frei von Begehren; durch das Aufhören des Begehrens gewinnt er die Befreiung; im Erlösten entsteht das Wissen von seiner Befreiung: vernichtet ist die Wiedergeburt, vollendet der heilige Wandel, erfüllt die Pflicht; keine Rückkehr gibt es mehr zu dieser Welt, also erkennt er." Wenn man diese Zeilen sich genau ansieht, erkennt man, dass hier die Nicht-Identität des Menschen mit all dem, das an Werken beteiligt ist, unterstrichen wird. Dies unterscheidet sich aber kaum von der Erkenntnis des Selbst der nicht-Buddhisten. Dieses Selbst war ja gerade dasjenige im Menschen, das nicht an Werken beteiligt ist. So gesehen, ist die erlösende Erkenntnis des Nicht-Selbst kaum mehr als ein Spiegelbild der erlösenden Erkenntnis des Selbst der nicht-Buddhisten. In diesem Falle haben die buddhistischen Texte also nicht nur die Vorstellung einer in Worte gefassten erlösenden Erkenntnis, sondern auch deren Inhalt von ihren Gegnern entliehen.[73]

Es folgt, dass wir überhaupt nicht verpflichtet sind, den oben erwähnten, auch von den Buddhisten als solchen erfahrenen Gegensatz dem Unterricht des historischen Buddha zuzuschreiben. Vielmehr liegt der Schluss nahe, dass im ursprünglichen Unterricht eine erlösende Erkenntnis nicht so, wie es später geschah, in genauem Wortlaut formuliert wurde. Dies schliesst natürlich nicht aus, dass eine erlösende Erkenntnis von Anfang an im Buddhismus eine Rolle gespielt haben könnte. Die Texte sprechen öfters von *prajñā* (pa *paññā*), das man wohl durch ‘Weisheit’ übersetzen kann. Sie wird z.B. in folgender Weise beschrieben:[74] "Ich behaupte, ihr Mönche, dass es zwei Arten von rechter Einsicht (*samyagdṛṣṭi*, [57] pa *sammādiṭṭhi*) gibt. Es gibt eine rechte, aber unreine Einsicht, die nur einen Wert hinsichtlich des Verdienstes hat und nur Früchte in dieser Welt trägt; es gibt eine rechte, edle, reine, über die Welt hinausgehende Einsicht, die mit dem Weg verbunden ist. Diese letztere gehört zum edlen Geist, dem gereinigten Geist, sie ist verbunden mit dem edlen Weg und bringt

[73] Johannes Bronkhorst, "The Buddha and the Jainas reconsidered", AS 49(2), 1995, S. 333-350. Es ist zu betonen, dass hier nicht der Standpunkt von Ulrich Schneider eingenommen wird, der in einigen Veröffentlichungen (Upaniṣad-Philosophie S. 253 f.; Einführung in den Buddhismus, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, S. 69 f.) dem Buddha die Lehre zuschreibt, dass man sich, um nicht wiedergeboren zu werden, des Sammelns von Karman zu enthalten habe, und in diesem Zusammenhang auch gerade die erste Predigt des Buddha zitiert. Diese Lehre gehört eben *nicht* zum ursprünglichen Buddhismus.
[74] MN III.72; Übers. Lamotte, Die bedingte Entstehung S. 293.

den edlen Weg zur Entfaltung: dies ist die Weisheit (*prajñā*, pa *paññā*), die Fähigkeit der Weisheit (*paññindriya*), die Kraft der Weisheit (*paññābala*), das Erleuchtungsglied, das in der Erhellung der Dinge besteht (*dhammavicayasambojjhaṅga*)." Man kann sich ohne Schwierigkeiten vorstellen, dass gerade die Benutzung dieses Wortes in der ältesten Überlieferung dazu Anlass war, den genauen Inhalt der damit bezeichneten Weisheit festlegen zu wollen.[75]

Für einen modernen Forscher ist es möglich, wie wir es gerade getan haben, Gegensätze in den kanonischen Texten mit Hilfe der Annahme, nicht-buddhistische Strömungen haben einen Einfluss auf die frühe buddhistische Lehre ausgeübt, zu erklären. Für einen Buddhisten, der die überlieferten Texte für das Wort des Buddha hält, ist die Lage völlig anders. Gegensätze wie die oben erwähnten erfordern auch da eine Erklärung, aber diese sollte nicht einfach eine historische Erklärung sein. Eine innerhalb der Tradition befriedigende Lösung wäre vielmehr systematischer Art. Sie sollte zeigen, wie die gegensätzlichen Lehren Teil einer umfassenderen Vision ausmachen, in der sie einander nicht mehr widersprechen, sondern geradezu unterstützen und verstärken. Es sieht so aus, als ob der Lehrsatz vom abhängigen Entstehen hier eine Rolle zu spielen hätte.

Sehen wir uns die Lage einmal genauer an. Wenn man glaubt, dass es eine Erkenntnis gibt, die den Menschen vom Kreislauf der Wiedergeburten, oder sogar vom Leiden überhaupt, befreit, dann ist wohl klar, dass die Abwesenheit dieser Erkenntnis der Grund sein muss, warum die Menschheit sich in ihrer traurigen Lage befindet. Anders ausgedrückt, Unkenntnis oder Nichtwissen sind der Urgrund der Wiedergeburt und des Leidens. Dies steht natürlich in Gegensatz zu dem, was uns in den vier edlen Wahrheiten begegnet ist. Da war es vielmehr der Durst, der als Wurzel alles Elends vernichtet werden musste. Wie verhalten sich nun Durst und Nichtwissen zueinander?

Die Antwort ist im Lehrsatz vom abhängigen Entstehen zu finden, der z.B. in der folgenden Lehrrede dargestellt und erklärt wird:[76]

[58]

> Der Erhabene sprach dies: "Was, o Mönche, ist die ursächliche Entstehung? Aus dem (1) Nichtwissen (*avidyā*, pa *avijjā*) als Ursache, o Mönche, (entstehen) (2) die Gestaltungen (*saṃskāra*, pa *saṅkhāra*); aus den Gestaltungen als Ursache (entsteht) (3) das Bewusstsein

[75] Bronkhorst, Two Traditions S. 107 f.

[76] SN II.2-4; Übers. Klaus Mylius, Gautama Buddha: Die vier edlen Wahrheiten, Texte des ursprünglichen Buddhismus, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985, S. 201 f., leicht abgeändert. Der Lehrsatz vom abhängigen Entstehen hat vielerlei Gestalten, vor allem im Saṃyutta Nikāya; siehe Zafiropulo, L'illumination S. 104 ff.; Sodō Mori, "The time of formation of the twelve link chain of dependent origination", Studies in Buddhism and Culture in Honour of Professor Dr. Egaku Mayeda on his sixty-fifth birthday, Tokyo: Sankibo, 1991, S. (742)-(733) (= 39-48). Zafiropulo weist darauf hin (S. 108), wie oft das Nichtwissen in den Varianten fehlt, und schliesst daraus, dass das Nichtwissen anfangs nicht als Grundursache allen Übels angesehen wurde.

(*vijñāna*, pa *viññāṇa*)[77]; aus dem Bewusstsein als Ursache (entstehen) (4) Name und Form (*nāmarūpa*); aus Name und Form als Ursache (entstehen) (5) die sechs (Sinnes-)Bereiche (*ṣaḍāyatana*, pa *saŌāyatana*); aus den sechs Bereichen als Ursache (entsteht) (6) Berührung (*sparśa*, pa *phassa*); aus der Berührung als Ursache (entsteht) (7) Empfindung (*vedanā*); aus der Empfindung als Ursache (entsteht) (8) der Durst (*tṛṣṇā*, pa *taṇhā*); aus dem Durst als Ursache (entsteht) (9) das Ergreifen (*upādāna*); aus dem Ergreifen als Ursache (entsteht) (10) das Werden (*bhava*); aus dem Werden als Ursache (entsteht) (11) die Geburt (*jāti*); aus der Geburt als Ursache (entstehen) (12) Alter, Sterben, Kummer, Wehklage, Schmerz, Unmut und Unrast (*jarāmaraṇaśokaparidevaduḥkhadaurmanasyopāyāsa*, pa *jarāmaraṇasokaparidevadukkhadomanassupāyāsa*). So ist dieser ganzen Leidensmasse Ursprung.

Und was, o Mönche, sind Alter und Sterben? Der jeweiligen Wesen in der jeweiligen Wesensgattung Alter, Altwerden, Zahnausfall, Grauhaarigkeit, Runzligkeit, Kräfteschwund, Verfall der Sinneskräfte, das nennt man Alter. Der jeweiligen Wesen in der jeweiligen Wesensgattung Hinschwinden, Verfall, Zersetzung, Verschwinden, Tod, Sterben, (Lebens-) Zeitvollendung, Zerfall der (Körper-) Teile, das Niederlegen der Leiche (auf dem Totenplatz), das nennt man Sterben. So ist dies das Alter und dies das Sterben. Das nennt man, o Mönche, Alter und Sterben.

Und was, o Mönche, ist die Geburt? Der jeweiligen Wesen in der jeweiligen Wesensgattung Geburt, Gebärung, Entstehung, Werden, Erscheinen der (Körper-) Teile, Ergreifen der (Sinnes-) Gebiete: das nennt man, o Mönche, Geburt.

Und was, o Mönche, ist das Werden? Dies sind die drei (Arten), o Mönche, des Werdens: Werden in der Sinnlichkeit (*kāma*), Werden in der Form (*rūpa*), Werden in der Nichtform (*arūpa*). Das nennt man, o Mönche, Werden.

Und was, o Mönche, ist das Ergreifen? Dies sind die viererlei (Arten), o Mönche, des Ergreifens: das Ergreifen der Sinnesbegierde, das Ergreifen der falschen Ansicht, das Ergreifen von Ritus und Zeremonie, das Ergreifen der Lehre vom Selbst. Das nennt man, o Mönche, Ergreifen.

Und was, o Mönche, ist der Durst? Dies, o Mönche, sind die sechs Durstarten: [59] Durst nach Gestalt, Durst nach Ton, Durst nach Geruch, Durst nach Geschmack, Durst nach Berührung, Durst nach psychischen Eigenschaften. Das nennt man, o Mönche, Durst.

Und was, o Mönche, ist die Empfindung? Dies, o Mönche, sind die sechs (Arten) der Empfindung: die durch Sehberührung erzeugte Empfindung, die durch Hörberührung erzeugte

---

[77] *Vijñāna* hat schon in den alten buddhistischen Texten eine zweifache Bedeutung, die hier mit Hilfe der zwei Worte 'Erkennen' und 'Bewusstsein' wiedergeben wird; weil diese zwei Bedeutungen in den alten Texten nicht scharf unterschieden werden, ist die Wahl der Übersetzung notwendigerweise manchmal ein wenig willkürlich. Diese zweifache Bedeutung hat später zu bestimmten, noch zu besprechenden, Entwicklungen Anlass gegeben. Siehe William S. Waldron, "How innovative is the *ālayavijñāna*? The *ālayavijñāna* in the context of canonical and Abhidharma *vijñāna* theory", JIP 22, 1994, S. 199-258.

Empfindung, die durch Riechberührung erzeugte Empfindung, die durch Schmeckberührung erzeugte Empfindung, die durch Körperberührung erzeugte Empfindung, die durch Geistesberührung erzeugte Empfindung. Das nennt man, o Mönche, Empfindung.

Und was, o Mönche, ist Berührung? Dies, o Mönche, sind die sechs Arten der Berührung: Sehberührung, Hörberührung, Geruchsberührung, Schmeckberührung, Körperberührung, Geistesberührung. Das nennt man, o Mönche, Berührung.

Und welches, o Mönche, sind die sechs (Sinnes-) Bereiche? Der Bereich der Augen, der Bereich der Ohren, der Bereich der Nase, der Bereich der Zunge, der Bereich des Körpers, der Bereich des Geistes. Das nennt man, o Mönche, die sechs (Sinnes-) Bereiche.

Und was, o Mönche, sind Name und Form? Empfindung, Vorstellung, Denken, Berührung, Überlegung, das nennt man Name. Die vier grossen Elemente (d.h. Erde, Wasser, Feuer und Luft) und die von den vier grossen Elementen abhängige Form, das nennt man Form. So ist dies der Name und dies die Form. Das nennt man Name und Form.

Und was, o Mönche, ist das Bewusstsein? Dies, o Mönche, sind die sechs (Arten) des Bewusstseins: Sehbewusstsein, Hörbewusstsein, Geruchsbewusstsein, Geschmacksbewusstsein, Fühlbewusstsein, Denkbewusstsein. Das nennt man, o Mönche, Bewusstsein.

Und was, o Mönche, sind die Gestaltungen? Dies, o Mönche, sind die drei Gestaltungen: Die Gestaltung der körperlichen Tätigkeit, die Gestaltung der Sprache, die Gestaltung des Denkens. Das nennt man, o Mönche, die Gestaltungen.

Und was, o Mönche, ist das Nichtwissen? Es ist dies, o Mönche, das Nichtwissen vom Leiden, das Nichtwissen von der Leidensentstehung, das Nichtwissen von der Aufhebung des Leidens, das Nichtwissen von dem zur Aufhebung des Leidens führenden Pfad. Das nennt man, o Mönche, Nichtwissen.

So also, o Mönche, (entstehen) aus dem Nichtwissen als Ursache die Gestaltungen, aus den Gestaltungen als Ursache (entsteht) das Bewusstsein (*usw.; weiter wie oben*). So ist dieser ganzen Leidensmasse Ursprung. Aber eben aus der restlosen Aufhebung und Vernichtung des Nichtwissens (folgt) die Vernichtung der Gestaltungen; aus der Vernichtung der Gestaltungen (folgt) die Vernichtung des Bewusstseins; aus der Vernichtung des Bewusstseins (folgt) die Vernichtung von Name und Form; aus der Vernichtung von Name und Form (folgt) die Vernichtung der sechs Bereichen; aus der Vernichtung der sechs Bereichen (folgt) die Vernichtung der Berührung; aus der Vernichtung der Berührung (folgt) die Vernichtung der Empfindung; aus der Vernichtung der Empfindung (folgt) die Vernichtung des Durstes; aus der Vernichtung des Durstes (folgt) die Vernichtung des Ergreifens; aus der Vernichtung des Ergreifens (folgt) die Vernichtung des Werdens; aus der Vernichtung des Werdens (folgt) die Vernichtung der Geburt; aus der Vernichtung der Geburt (folgt) die Vernichtung von Alter, Sterben, [60] Kummer, Wehklage, Schmerz, Unmut und Unrast. So erfolgt dieser gesamten Leidensmasse Vernichtung."

In dieser Reihe wird das Nichtwissen am Anfang erwähnt, der Durst dagegen an achter Stelle. Dies bedeutet, Nichtwissen ist Ursache aller anderen Elementen der Reihe, auch des Durstes. Und die Vernichtung des Durstes ist nur möglich, wenn zuerst das Nichtwissen vernichtet worden ist. Vernichtung des Durstes kann in dieser Weise nur untergeordnete Bedeutung beigemessen werden. Genauer gesagt, der ursprüngliche Erlösungsweg wird jetzt ein relativ unwichtiger Teil der neuen Methode, deren Hauptteil die erlösende Erkenntnis ist.[78]

Trotz ihrer Nützlichkeit für die Kohärenz der buddhistischen Lehre bereitet diese Kausalreihe der Entstehung in Abhängigkeit (*pratītyasamutpāda*, pa *paṭiccasamuppāda*) dem Verständnis grosse Schwierigkeiten. Sie wird schon in den alten Lehrreden als "tief, tief scheinend, schwer zu durchschauen, schwer zu erkennen, nicht zu ergründen, keiner Reflexion zugänglich, fein, subtil, nur von Weisen zu erfassen" beschrieben.[79] Und wenn der Schüler Ānanda glaubt, die Kausalreihe verstanden zu haben, sagt angeblich der Buddha zu ihm:[80] "Sage dies nicht, Ānanda, sage dies nicht. Tief ist dieses Entstehen in Abhängigkeit und tiefscheinend. Weil sie diese Lehre nicht verstehen und erfassen, gelangen diese Wesen, verwirrt wie ein Knäuel, beulenbedeckt, Grashalmen gleich, auf den Abweg, den schlechten Weg, zum Absturz und gelangen nicht aus dem Wesenskreislauf heraus."

Wahrscheinlich den besten modernen Erklärungsversuch der Ursachenkette findet man in Erich Frauwallners *Geschichte der indischen Philosophie*: Gestützt auf eine eingehende Analyse der konstituierenden Elemente, fasst Frauwallner seine Erklärung wie folgt zusammen:[81] "Letzte Ursache der Verstrickung in den Wesenskreislauf ist das Nichtwissen (*avidyā* (1)), d.h. das Unbekanntsein mit der erlösenden Erkenntnis, nämlich den vier heiligen Wahrheiten. In dem Menschen, der diese Erkenntnis nicht besitzt, entstehen nämlich Willensregungen (*saṃskāra* [61] (2)),[82] welche sich auf die Sinnesobjekte und die irdische Persönlichkeit richten. Von diesen Willensregungen getrieben geht nach dem Tode das Bewusstsein (*vijñāna* (3)), das gleich einem feinen Körper Träger der Wiedergeburt ist, in einen neuen Mutterschoss ein. Im Anschluss an das Bewusstsein entwickeln sich Körper und psychische Faktoren (*nāmarūpa* (4)) und schliesslich auch die Sinnesorgane (*ṣaḍāyatana*

---

[78] Die Vermutung ist natürlich verlockend, dass die Unterscheidung zwischen Befleckung der Begierde (*kāmāsrava*, pa *kāmāsava*) und Befleckung des Nichtwissens (*avidyāsrava*, pa *avijjāsava*), die wir z.B. in der oben zitierten Beschreibung des Erlösungsvorgangs gesehen haben, auch nicht ursprünglich ist.
[79] CPS § 8.2, p. 440; Übers. Franz Bernhard, "Zur Interpretation der Pratītyasamutpāda-Formel", WZKS 12-13 (Festschr. Erich Frauwallner), 1968, S. 53-63, bes. S. 53.
[80] DN II.55; Übers. Bernhard, Zur Interpretation S. 54. Vgl. VP, Théorie des douze causes, Gand 1913, S. vi.
[81] Frauwallner, Gesch. d. ind. Phil. I, S. 208-09; die Sanskrit Termini sind von mir hinzugefügt worden. Vgl. auch Glasenapp, Zur Geschichte S. 63 f. Zu einem Überblick der Erklärungversuche siehe VP, Théorie S. 34 ff.
[82] Zu einer eingehenden Analyse dieses Begriffs im Buddhismus siehe Kapani, La notion de saṃskāra I S. 169 ff.

(5)) des neuen Wesens, das damit ins Dasein tritt. Wird nun dieses neue Wesen geboren, so erfolgt die verhängnisvolle Berührung (*sparśa* (6)) der Sinnesorgane mit ihren Objekten. Es entstehen Empfindungen (*vedanā* (7)) verschiedener Art und wecken die Leidenschaften, vor allem den Durst (*tṛṣṇā* (8)), der sich an die Sinnesgenüsse und an das vermeintliche Ich klammert (*upādāna* (9)) und dadurch zu neuer Bindung und neuem Dasein (*bhava* (10)) führt. Wieder kommt es zur Geburt (*jāti* (11)) und zur Verstrickung in das Leid des Daseins (*jarāmaraṇa* usw. (12)), und so fort in endloser Kette, solange nicht die erlösende Erkenntnis und die Vernichtung des Durstes dem Kreislauf ein Ende macht."

In dieser Erklärung, wie in den meisten Erklärungen überhaupt, verteilen die Glieder der Ursachenkette sich auf drei Leben. Zwei Wiedergeburten werden geschildert, und zwar in völlig verschiedener Weise. Dieser befremdliche Umstand erklärt sich am einfachsten mit Hilfe der von Frauwallner gemachten Annahme, die zwölfgliedrige Ursachenkette sei in Wirklichkeit das Resultat einer Verschmelzung von ursprünglich zwei verschiedenen Reihen.[83] Der zweite Teil, von Durst (8) bis Alter, Sterben, usw. (12), ist inhaltlich nur eine weitere Ausführung des Grundgedankens der vier edlen Wahrheiten: Alter, Sterben, usw. (12), d.h. das Leiden, sind durch Geburt (*jāti*) (11) und Werden (*bhava*) (10) bedingt, und haben ihren Grund in dem Durst (*tṛṣṇā*) (8) vermöge des Ergreifens (*upādāna*) (9).[84]

Der erste Teil, von Nichtwissen (1) bis zu Empfindung (7), beschreibt, wie ein neues Lebewesen geboren wird. Dabei ist Bewusstsein (*vijñāna*) der Träger des Wesenskreislaufs, der nach dem Tode in die nächste Verkörperung eingeht.[85] Man kann sich durchaus vorstellen, dass das Bewusstsein, von den Willensregungen (*saṃskāra*) getrieben, in einen [62] neuen Mutterschoss eingeht, und dass sich im Anschluss daran ein neuer Körper mit psychischen Faktoren (*nāmarūpa*) und Sinnesorganen (*ṣaḍāyatana*) entwickelt, der dann durch Berührung (*sparśa*) mit äusseren Objekten Empfindungen (*vedanā*) hat. Das Hauptproblem aber bei der Interpretation des ersten Teils ist die Verbindung zwischen Nichtwissen (*avidyā*) und Willensregungen (*saṃskāra*). Es ist keineswegs einleuchtend, dass Willensregungen durch Nichtwissen bedingt sein sollen oder dass die Erkenntnis der vier edlen Wahrheiten die Vernichtung der Willensregungen zur Folge haben muss. Es ist vielleicht kein Zufall, dass in einer Passage des *Majjhima Nikāya* an Stelle des Nichtwissens die Befleckungen (*āsrava*, pa

---

[83] Frauwallner, Gesch. d. ind. Phil. I S. 210 f.; Bernhard, Zur Interpretation. Frauwallner war der Ansicht, der Buddha habe selber seine Lehre umgestaltet, um der Wichtigkeit der erlösenden Erkenntnis in anderen religiösen Strömungen seiner Zeit Rechnung zu tragen.

[84] Bernhard, Zur Interpretation S. 56. Zafiropulo (L'illumination S. 110-11) verweist auf einige Textstellen, an denen die Liste von Durst bis Alter, Sterben, usw., tatsächlich so vorkommt, ohne die vorangehenden Glieder.

[85] Frauwallner, Gesch. d. ind. Phil. I S. 204 f.

āsava) genannt werden.[86] Wie dies auch sei, ohne Nichtwissen sind die zwei Teile der Kausalreihe einander viel weniger entgegengesetzt, und beschreiben, zwar in unterschiedlichem Wortlaut, ungefähr das gleiche. Statt des Durstes, sind im ersten Teil jetzt die Willensregungen (oder evtl. die Befleckungen) der Urgrund der Wiedergeburt.

Diese Überlegungen zur ursprünglichen Gestalt und Bedeutung der Kausalreihe sind notwendigerweise spekulativ. Der Hauptschluss, den wir daraus ziehen können, ist wohl, dass der Lehrsatz von der Entstehung in Abhängigkeit uns wenig über die Lehre des Buddha unterrichten kann. Er gehört in seiner klassischen uns vorliegenden Form nicht zu der ursprünglichen Buddhalehre. Und obwohl man nicht ausschliessen kann, dass ein Teil — vielleicht sogar zwei Teile — der ursprünglichen Buddhalehre nicht widerspricht, gehört die Reihe als Ganzes doch einer Zeit an, als man versuchte, die neuen Ideen über erlösende Erkenntnis mit den altherkömmlichen Lehren in Übereinstimmung zu bringen.[87]

Trotzdem gewann dieser Lehrsatz immer mehr an Wichtigkeit. Schon in den alten Lehrreden finden wir die folgende Aussage: "Wer die Entstehung in Abhängigkeit sieht, sieht die Lehre; wer die Lehre sieht, sieht die Entstehung in Abhängigkeit."[88] Wir haben auch schon festgestellt, wie die Entstehung in Abhängigkeit in bestimmten Texten den Inhalt der erlösenden Erkenntnis darstellt. Wir werden diesem Lehrsatz denn auch bei der Beschreibung der Entwicklung der Lehre wieder begegnen.
[63]

Askese und Meditation

Die erste Predigt bezeichnet den Erlösungsweg des Buddha als den mittleren Weg:[89] "Zwei Extremen soll der Hinausgezogene nicht anhangen. Welchen zweien? Hinsichtlich der Begierden der Hingabe an die Lust der Begierden, die niedrig, bäurisch, vulgär und unedel ist, und zweitens der Hingabe an die Selbstpeinigung, die leidvoll, unedel und unangemessen ist. Indem man diesen beiden Extremen nicht folgt, führt der mittlere Weg, der Einsicht, Kenntnis und Frieden bewirkt, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung und zum Nirvāṇa. Welcher ist dieser mittlere Weg? Es ist der edle achtgliedrige Weg, nämlich rechte Ansicht, rechtes Entschliessen, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechtes Leben, rechtes Streben, rechte Aufmerksamkeit, rechtes Sichversenken." Wir dürfen wohl annehmen, dass der Ausdruck "Hingabe an die Lust

---

[86] MN I.54; vgl. Berhard, Zur Interpretation S. 56.
[87] Die Lehre von der Entstehung in Abhängigkeit in ihrer klassischen Gestalt ist wohl untrennbar von der Dharma-Theorie, wie Hirakawa, History S. 54, bemerkt.
[88] MN I.191.
[89] Übersetzung des Pāli von Dieter Schlingloff, Die Religion des Buddhismus I: Der Heilsweg des Mönchtums, Berlin: Walter de Gruyter (Sammlung Göschen, 174), 1962, S. 100, abgeändert. Vgl. Katsumi Mimaki und Jacques May: "Chūdō: Bouddhisme ancien", in: Hôbôgirin, cinquième fascicule, Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, und Tōkyō: Maison Franco-Japonaise, 1979, S. 456 ff.

der Begierden" sich nicht auf eine bestimmte religiöse Bewegung aus der Zeit des Buddha bezieht, sondern auf den gewöhnlichen Menschen, der nicht etwa "Hingabe an die Lust der Begierden" übt, um ein religiöses Ziel zu erreichen. Das entgegengesetzte Extrem hingegen setzt sicher Asketen voraus, denen die "Hingabe an die Selbstpeinigung" als Methode zur Erlangung eines religiösen Ziels diente. Der Vorschlag ist gemacht worden zu vermuten, dass die Lehre vom mittleren Weg die Legende vom Leben des Buddha vor seiner Erleuchtung widerspiegeln könnte: er war ja als Prinz geboren worden, und hatte längere Zeit in Vergnügen gelebt, ehe er sich der Askese widmete, die ihm jedoch keinen Nutzen zu bringen vermochte.[90] Die Frage, ob diese Legende so alt ist wie die Überlieferung der Lehre vom mittleren Weg, braucht hier nicht untersucht zu werden.

Die buddhistischen Lehrreden enthalten tatsächlich mehrere Passagen, die zeigen, dass der Buddha regelmässig mit sich der Selbstpeinigung hingebenden Asketen in Berührung kam. Öfters handelt es sich in diesen Passagen um frühe Jainas — der in den Quellen als *nirgrantha,* pa *nigaṇṭha* ‘der sich von allen hemmenden Banden befreit hat’[91] bezeichnet wird —, die dem Unterricht des Lehrers Jñātṛputra (*pa* Nāt(h)aputta) folgten. Diese Passagen, zusammen mit dem, was wir aus den alten Schriften der Jainas und anderswoher wissen, vermitteln ein ziemlich klares Bild von den Beweggründen und Praktiken dieser Asketen. Das Hauptanliegen dieser Asketen war, sich aus dem Kreislauf der Wiedergeburten zu befreien. [64] Weil man annahm, die Wiedergeburt werde bestimmt durch die Werke, die man in einem früheren Leben getan hat, glaubte man die Befreiung durch Unterdrückung aller Aktivitäten erreichen zu können. Die folgende Passage beschriebt ein Treffen des Buddha mit solchen Asketen:[92]

> Einstmals weilte ich da, Mahānāma, zu Rājagaha, am Geierkulm, im Gebirge. Zu jener Zeit nun lebten viele Nigaṇṭhas am Abhange des Sehergipfels, am Schwarzenfels, und übten Askese als Stetigsteher, verwarfen Sitz und Lager, und schmerzliche, stechende, brennende Gefühle bemächtigten sich ihrer. Da begab ich mich eines Abends, Mahānāma, nach Aufhebung der Gedenkensruhe an den Abhang des Sehergipfels, auf den Schwarzenfels, zu den Nigaṇṭhas und sprach also zu ihnen:
> "Warum, liebe Nigaṇṭhas, übt ihr denn die Askese als Stetigsteher, verwerft Sitz und Lager, erduldet überwältigenden Schmerz, stechende, brennende Gefühle?"
> Auf diese Frage, Mahānāma, erwiderten mir die Nigaṇṭhas Folgendes:

[90] Mimaki und May, Chūdō S. 457.
[91] PW IV S. 190 s.v *nirgrantha.*
[92] MN I.92 f.; Übers. Karl Eugen Neumann, Die Reden Gotamo Buddhos aus der Mittleren Sammlung Majjhimanikāyo des Pāli-Kanons zum ersten Mal übersetzt, Erster Band, München: R. Piper, 1922, S. 214 f., abgeändert; vgl. Bronkhorst, Two Traditions S. 26 f., mit Verweissen auf chinesische Parallelen.

> "Der Nigaṇṭha Nāthaputta, Lieber, weiss alles, versteht alles, bekennt unbeschränkte Wissensklarheit: ‘Ob ich geh' oder stehe, schlaf' oder wache, jederzeit hab' ich die gesamte Wissensklarheit gegenwärtig.’ Und er sagt: ‘Ihr habt da, Nigaṇṭhas, ehedem Böses getan; das büsst ihr durch diese bittere Schmerzensaskese ab. Denn weil ihr jetzt in dieser Zeit Taten, Worte und Gedanken bezwinget, lasset ihr Böses ferner nicht mehr aufkommen. So findet durch Büssung und Tilgung alter und Vermeidung neuer Taten ferner kein Zufluss mehr statt. Weil ferner kein Zufluss mehr stattfindet, kommt es zur Tatenversiegung, durch die Tatenversiegung zur Leidenversiegung, durch die Leidenversiegung zur Gefühlversiegung, und mit der Gefühlversiegung wird alles Leid überstanden sein.’ Das aber leuchtet uns ein, und wir billigen es und geben uns damit zufrieden. ... Man kann eben nicht, Bruder Gotama, Wohl um Wohl gewinnen: um Wehe lässt sich Wohl gewinnen. Wär' es möglich, Bruder Gotama, Wohl um Wohl zu gewinnen, so könnte der König von Magadha, Seniya Bimbisāra das Wohl gewinnen; dem König von Magadha, Seniya Bimbisāra ist wohler als dem Mönche Gotama."

Bei einem anderen Treffen mit den Jainas äussert sich der Buddha auf die folgende ironische Weise:[93] "Wenn, ihr Mönche, die Wesen durch vorhergewirktes Werk Wohl und Weh erfahren, dann, ihr Mönche, haben die Nigaṇṭhas ehedem Missetat getan, da sie jetzt so schmerzliche, brennende, stechende Gefühle erfahren."

In diesen Passagen werden die Praktiken der Jainas explizit durch den Buddha kritisiert. Anderswo werden sie implizit kritisiert, und zwar in einer Passage, die angeblich die Anstrengungen des Buddha vor seiner [65] Erleuchtung — als er also noch Boddhisattva war — beschreibt.[94] Der Bodhisattva, heisst es hier, beschloss, nachdem seine Schülerschaft bei zwei Lehrern ihm nichts gebracht hatte, alleine Askese zu üben. Er fand einen dazu geeigneten Platz und fing an, die ‘Versenkung ohne Atmung’ (pa *appānaka jhāna*; Skt. *aprāṇaka dhyāna*) zu üben. Diese wird in all ihren grauenerregenden Einzelheiten beschrieben, und sie führt dazu, dass einige Götter sogar glauben, der Bodhisattva sei tot. Nach dieser Versenkung ohne Atmung, entschliesst sich der Bodhisattva zu fasten, und er geht auch im Fasten so weit wie überhaupt möglich. (Bezeichnenderweise stirbt der Bodhisattva nicht den Hungertod, wie es die Jainas taten, weil die Götter es verhindern.) Am Ende all dieser Prüfungen kommt er zu folgendem Schluss:[95] "Was für Asketen oder Brahmanen auch je in der Vergangenheit herangetretene schmerzliche, brennende, bittere Gefühle erfahren haben: das ist das höchste, weiter geht es nicht. Was für Asketen oder Brahmanen auch je in der Zukunft

---

[93] MN II.222; Übers. Neumann, Die Reden III S. 17-18.
[94] MN I.242-246; II.93; 212 (in den letzten zwei Passagen wird der ganze Wortlaut in der Ausgabe der Pāli Text Society nicht wiederholt; er wird es aber in der Nālandā Ausgabe, NDPS II, S. 326-331 und 490-494). Diese Passage und ihre chinesische Parallele (EĀ S. 670c Z. 18 - S. 671b Z. 4) werden in Bronkhorst, Two Traditions S. 1 ff. übersetzt und besprochen.
[95] Übers. Neumann, Die Reden I S. 573-74, abgeändert.

herantretende schmerzliche, brennende, bittere Gefühle erfahren werden: das ist das höchste, weiter geht es nicht. Was für Asketen oder Brahmanen auch jetzt in der Gegenwart herantretende schmerzliche, brennende, bittere Gefühle erfahren: das ist das höchste, weiter geht es nicht. Und doch erreiche ich durch diese bittere Schmerzensaskese kein überirdisches, reiches Heiltum der Wissensklarheit! Es gibt wohl einen anderen Weg zur Erwachung."

Der Zweck dieser angeblich autobiographischen Darstellung durch den Buddha ist wohl klar: sie zeigt, dass der Buddha den Erlösungsweg durch Askese aus eigener Erfahrung kennt und ihn genau so weit, oder sogar noch weiter, gegangen ist wie diese Asketen selber. Er weiss also auch aus eigener Erfahrung, dass dieser Erlösungsweg in Wirklichkeit keinen Nutzen hat und nicht zum erwarteten Ziel führt. Besonders interessant ist weiter, dass dieser angeblich durch den Buddha versuchte Erlösungsweg bis in Einzelheiten hinein mit dem der Jainas identisch ist. Dies wird allein schon dadurch nahegelegt, dass diese autobiographische Episode einmal gerade in der Unterhaltung mit einem Jaina erzählt wird. Aber auch inhaltlich rechtfertigt sich unsere Annahme. Es sind ja die Jainas, die die Befreiung durch Fasten und Atemunterdrückung zu erreichen glaubten. Weitere Einzelheiten sprechen ebenfalls für diese Annahme.[96]

[66]

Es ist also klar, dass der Buddha seinen Unterricht von der asketischen Lebensweise, wie sie in erster Linie durch die Jainas geübt wurde, absetzte. Erstaunlicherweise wird diese abgelehnte Lebensweise, teilweise sogar im gleichen Worlaut, anderswo in den Lehrreden von dem Buddha selber verkündet.[97] In einer Passage des *Aṅguttara Nikāya*, zum Beispiel, lehrt der Buddha dem Jaina Vappa folgendes:[98] "Die bedrückenden und quälenden Triebe, die da auftreten, bedingt durch das Vollbringen von Taten in Werken, Worten und Gedanken, solche bedrückenden und quälenden Triebe bestehen nicht mehr für einen, der sich des Vollbringens solcher Taten in Werken, Worten und Gedanken enthält. Keine neue Tat begeht er, und die alte Tat macht er, wenn immer ihn ihre Wirkung trifft, zunichte." Der Schluss ist wohl

[96] Zu Belegen aus den alten Jaina Schriften und einer eingehenderen Diskussion siehe Bronkhorst, Two Traditions S. 31 ff. Es ist nicht auszuschliessen, wie Gombrich, The Buddha and the Jains S. 1073 f., hervorhebt, dass diese autobiographische Darstellung tatsächlich vom historischen Buddha selber herstammt; sicher, oder auch nur wahrscheinlich, ist dies aber nicht.

[97] Nicht nur in den Lehrreden wird diese Lebensweise positiv dargestellt. Gombrich, The Buddha and the Jains S. 1078 f., zeigt, wie jinistischer Einfluss in mehreren Versen des buddhistischen Kanons sichtbar ist. Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass viele dieser Verse ursprünglich Gruppen von (auch nicht-buddhistischen) Wanderasketen zugehörenden Sammlungen angehörten, wie es J.W. de Jong, "Buddhist studies (1984-1990)", Chūō gakujutsu kenkyū sho kiyō 20 (1991), S. 7, wohl mit Recht bemerkt.

[98] AN II. 197; Übers. Nyanatiloka, Die Lehrreden des Buddha aus der Angereihten Sammlung Anguttara-Nikaya, II. Band, 3. revidierte Neuauflage, Köln: DuMont Schauberg, 1969, S. 167. Vgl. AN I.221; MĀ S. 434b Z. 23 f.

unumgänglich, dass diese asketische Praktiken, obwohl vom Buddha kritisiert, trotzdem von bestimmten Buddhisten übernommen worden sind.[99]

Die soeben beschriebenen asketischen Praktiken hatten zum Ziel, Werke, Worte und Gedanken zu bezwingen. Ohne Zweifel damit verbunden sind die Anstrengungen, die Sinnesorgane zu unterdrücken. Auch diese Praktiken werden in den buddhistischen Lehrreden erwähnt, und zwar in kritischer Weise. Wir lesen z.B. über einen Lehrer, der eine derartige Übung der Sinnesorgane unterrichtet, dass man mit dem Auge keine Form sieht, mit dem Ohre kein Geräusch hört. Darüber informiert, bemerkt der Buddha, dass, wenn dies Übung der Sinnesorgane ist, die Sinnesorgane von Blinden und Tauben geübt seien.[100] Es ist die gleiche Ironie, die wir auch schon in Zusammenhang mit den stehenden Jainas kennengelernt haben. Umso befremdlicher ist es festzustellen, dass der Buddha sich selber mit solchen Praktiken abgegeben haben soll. Das *Mahāparinirvāṇasūtra*, das des Buddha Lebensende beschreibt,[101] [67] enthält folgende Unterhaltung zwischen dem Buddha und einem Putkasa (*pa* Pukkusa). Letzterer ist Schüler des Lehrers Ārāḍa Kālāma (*pa* Āḷāra Kālāma). Als der Buddha fragt, warum er der Lehre des Ārāḍa Kālāma zugetan ist, antwortet Putkasa:[102]

> Verehrungswürdiger, dieser Kālāma hatte einst, als er die Strasse dahinzog, unter einem Baume Aufenthalt genommen. Da gab es fünfhundert Wagen, die dort vorbeikamen. Kurze Zeit darauf kam irgendein Mann und fragte jenen: "Hast du vorhin 500 Wagen hier vorbeikommen sehen?" Er antwortete: "Ich habe (sie) nicht gesehen." Ferner fragte er: "Oder hast du den Lärm gehört?" Er antwortete: "Ich habe (ihn) nicht gehört." Weiter fragte er: "Waren Euer Gnaden eingeschlafen?" Er antwortete: "Ich war nicht eingeschlafen." "Wenn du nicht schliefst, wie hast du dann die 500 Wagen, die hier vorbeikamen, nicht gesehen und gehört?" Er antwortete: "Ich war nicht eingeschlafen, (sondern mein) Geist war stets wach, aber ich habe nichts gesehen und gehört infolge der Kraft der Versenkung." Jener hörte diese Worte und stellte folgende Überlegung an: "Nur wunders me, überragende Menschen, von klarem Geist, ruhig und bedacht, vermögen derartiges. Ob auch die Wagen fuhren und krachten, der Staub schrecklich umherflog

---

[99] So auch David Seyfort Ruegg, Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective, London: School of Oriental and African Studies, 1989, S. 142-43.

[100] MN III.298 f.; vgl. SĀ S. 78a Z. 22 f.

[101] Es ist zu beachten, dass die Termini *nirvāṇa* und *parinirvāṇa* anfangs gleichbedeutend waren. Erst allmählich kam es so weit, dass *parinirvāṇa* sich auf den Tod des Buddha bezog. Vgl. Bronkhorst, Two Traditions S. 97-98, mit Verweisen auf weitere Literatur; Tsugunari Kubo, "*Anuttarā samyak-saṃbodhi* set against the concept of *parinirvāṇa* as depicted in the Lotus Sūtra", Indian Journal of Buddhist Studies 4(2), 1992, S. 1-13, bes. S. 3.

[102] Ernst Waldschmidt, Das Mahāparinirvāṇasūtra, Neudruck Rinsen Book Co., Kyoto 1986, S. 270 f.; André Bareau, Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens: II. Les derniers mois, le Parinirvāṇa et les funérailles, tome I, Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1970, S. 282 ff. Ich zitiere hier Waldschmidts Übersetzung der chinesischen, im Vinaya sich findenden, Version, die nur in Einzelheiten von den anderen erhaltenen Versionen abweicht.

> und seinen Körper und seine Kleider bedeckte — er hörte und sah nichts." Darum bringe ich jenem gläubige Gesinnung entgegen und bin seiner Lehre zugetan.

Wir erkennen hier ohne Schwierigkeit die "Übung der Sinnesorgane, wodurch man mit dem Auge keine Form sieht, mit dem Ohr kein Geräusch hört", wieder und würden erwarten, dass der Buddha sie auch hier ablehnt. Dies ist aber nicht der Fall. Er antwortet nämlich:

> "Was meinst du? Ist der Lärm, den 500 Wagen erregen, oder das Krachen und Getöse des Donners im Luftraum grösser?" Er sagte ehrerbietig: "Verehrungswürdiger, falls nicht nur 500 Wagen, sondern 100000 mal 10000 Wagen grossen Lärm machten, wie könnte (man diesen Lärm) gross (nennen) im Verhältnis zum Krachen des Donners?" "(Putkasa) möge wissen: (Schon) in früherer Zeit befand ich mich (einmal) in diesem Dorfe und hielt mich in der mehrstöckigen Halle auf. Zur Frühstückszeit nahm ich Gewand und Bettelschale und betrat das Dorf, um Speise zu erbetteln. Nachdem ich gegessen hatte und nachdem ich Gewand [68] und Schale beiseitegelegt und die Füsse gewaschen hatte, nahm ich in der mehrstöckigen Halle ruhig Platz und verweilte (so). Plötzlich brachte ein Donnerschlag grosses Getöse (auf die) Erde herab. Damals hörten vier Rinder und zwei Ackersmänner — und ausserdem zwei Brüder, die Hausbesitzer waren — diesen grossen Krach, fürchteten sich infolgedessen und kamen gemeinsam ums Leben. Die Leute in der Stadt (aber) erhoben ein grosses Geschrei. Zu dieser Zeit erhob ich mich aus dem ruhigen Sitzen und verliess die Halle, um auf und ab zu schreiten. Da kam ein Mann aus der Stadt heraus, näherte sich meinem Aufenthaltsort, neigte sich mit dem Kopf bis auf meine Füsse und schloss sich meinem Einherschreiten an. Darauf sagte ich zu ihm: ‘Warum erhebt man in der Stadt gemeinsam ein grosses Geschrei, und (warum) gibt es ein grosses Lärmen?’ Jener sprach ehrerbietig zu mir: ‘In der Stadt donnerte vorhin der Gott plötzlich und brachte ein grosses Getöse (auf die Erde) herab. Vier Rinder und zwei Ackersmänner — und ausserdem zwei Brüder, die Hausbesitzer waren — fürchteten sich infolgedessen und kamen dabei gemeinsam ums Leben. Darum erhebt man in der Stadt gemeinsam ein grosses Geschrei.’ Jener fragte mich: ‘Verehrungswürdiger, wäre es möglich, dass du dies grosse Getöse nicht gehört hast?’ Ich antwortete: ‘Ich habe (es) nicht gehört.’ Jener sprach ferner ehrerbietig: ‘War der Erhabene eingeschlafen?’ Ich antwortete: ‘Ich war nicht eingeschlafen, jedoch war ich in innerer Schau begriffen und vernahm nichts von aussen.’"

Wiederum beobachten wir, wie vom Buddha explizit abgewiesene Praktiken trotzdem ihren Weg in den Buddhismus fanden.[103] In diesem letzten Fall ist es auch klar, dass

[103] Gombrich, The Buddha and the Jains S. 1077, meint im Gegenteil, der Buddha, geschwächt durch Krankheit und kurz vor seinem Tode, könnte hier ausnahmsweise mit Praktiken geprahlt haben, mit denen er sonst nicht einverstanden war.

hier Konkurrenzdenken eine Rolle gespielt haben könnte: es war den Buddhisten natürlich unmöglich zuzugeben, dass nicht-buddhistische Lehrer Fähigkeiten gehabt haben sollen, die der Buddha nicht gehabt hätte.

In der zuletzt zitierten Passage wurde der Lehrer Ārāḍa Kālāma erwähnt. Dieser Name ist auch an anderer Stelle in der Legende des Buddha bekannt. Ārāḍa Kālāma war nämlich einer der beiden Lehrer des Buddha, als er die Erleuchtung noch nicht erreicht hatte und also noch Bodhisattva war. Wir haben gesehen, wie eine angeblich autobiographische Darstellung des Buddha benutzt wurde, um die Nutzlosigkeit der selbstquälerischen Praktiken der Jainas zu beweisen. Man darf also vermuten, dass auch die Beschreibungen der Schülerschaft bei Ārāḍa Kālāma und bei Udraka, dem Sohne des Rāma, propagandistische Elemente enthalten könnten. Dies ist tatsächlich der Fall. Was der Bodhisattva bei Ārāḍa Kālāma und danach bei Udraka, dem Sohn des Rāma, lernt, ist folgendes: von Ārāḍa Kālāma lernt er den Bereich des Nichts (*ākiñcanyāyatana*), von Udraka, dem Sohn des Rāma, den Bereich, in dem es weder Vorstellung noch Nichtvorstellung gibt (*naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*). Dabei ist seine Schülerschaft derart erfolgreich, dass Ārāḍa Kālāma ihm vorschlägt, die [69] Schülerschar gemeinsam mit ihm zu leiten; Udraka, der Sohn des Rāma, bietet ihm sogar die alleinige Leitung der Schule an. In beiden Fällen aber lehnt der Bodhisattva ab, und er begründet seine Ablehnung mit der Bemerkung, diese Lehren führen nicht zu Abkehr, zu Leidenschaftslosigkeit, zum Aufhören, zur Beruhigung, zur Erkenntnis, zum Erwachen, zum Nirvāṇa, sondern lediglich zum Bereich des Nichts, bzw. zu demm Bereich, in dem es weder Vorstellung noch Nichtvorstellung gibt.[104]

Es ist wohl kaum möglich, sich aus den blossen Namen dieser Bereiche ein genaues Bild zu machen von ihrer besonderen Natur und von den zwischen ihnen bestehenden Unterschieden. Die Namen legen aber nahe, dass es sich hier um Zustände handelt, in denen Gedanken und andere geistige Tätigkeiten unterdrückt sind. Der Umstand, dass der gleiche Name Ārāḍa Kālāma auch in Zusammenhang mit der oben beschriebenen Unterdrückung der Sinnesorgane erwähnt wird, bestätigt dies. Es ist weiter wichtig festzustellen, dass die gleichen autobiographischen Passagen, die beschreiben, wie der Bodhisattva den Bereich des Nichts und den Bereich, in dem es weder Vorstellung noch Nichtvorstellung gibt, ablehnt, bald danach erzählen, wie er die erste Versenkungsstufe (wieder-)entdeckt und auch sofort versteht, dass dies der Weg zur Erleuchtung ist. Jene beiden Bereiche werden also mit den Versenkungsstufen kontrastiert, wobei nur diese als zum Nirvāṇa führend hingestellt werden.

[104] Hans-Joachim Klimkeit, Der Buddha: Leben und Lehre, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1990, S. 81.

Trotzdem haben die von Ārāḍa Kālāma und von Udraka, dem Sohn des Rāma, gelehrten Bereiche es vermocht, sich in die buddhistische Tradition einzudrängen. Sehen wir uns zunächst die Sterbeszene des Buddha an:[105]

> Nachdem der Erhabene diese (d.h. seine letzten) Worte gesprochen hatte, trat er in die erste Versenkungsstufe ein. Aus der ersten Versenkunsstufe hervorgekommen, trat er in die zweite Versenkungsstufe ein. Aus der zweiten Versenkunsstufe hervorgekommen, trat er in die dritte Versenkungsstufe ein. Aus der dritten Versenkunsstufe hervorgekommen, trat er in die vierte Versenkungsstufe ein. Aus der vierten [70] Versenkunsstufe hervorgekommen, trat er in den Bereich der Raumunendlichkeit (*ākāśānantyāyatana*) ein. Aus dem Bereich der Raumunendlichkeit hervorgekommen, trat er in den Bereich der Bewusstseinsunendlichkeit (*vijñānānantyāyatana*) ein. Aus dem Bereich der Bewusstseinsunendlichkeit hervorgekommen, trat er in den Bereich des Nichts (*ākiñcanyāyatana*) ein. Aus dem Bereich des Nichts hervorgekommen, trat er in den Bereich ein, in dem es weder Vorstellung noch Nichtvorstellung gibt (*naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*). Aus dem Bereich, in dem es weder Vorstellung noch Nichtvorstellung gibt, hervorgekommen, trat er in das Auslöschen von Vorstellung und Empfindung (*saṃjñāvedayitanirodha*) ein. Damals fragte der ehrwürdige Ānanda den ehrwürdigen Aniruddha: "O ehrwürdiger Aniruddha, ist der Erhabene jetzt in das Nirvāṇa eingegangen?" "Nein, ehrwürdiger Ānanda, der Buddha, der Erhabene ist in das Auslöschen von Vorstellung und Empfindung eingetreten." ... Zu dieser Zeit kam der Erhabene aus dem Auslöschen von Vorstellung und Empfindung hervor und trat in den Bereich ein, in dem es weder Vorstellung noch Nichtvorstellung gibt. Aus dem Bereich, in dem es weder Vorstellung noch Nichtvorstellung gibt, hervorgekommen, trat er in den Bereich des Nichts ein. Aus dem Bereich des Nichts hervorgekommen, trat er in den Bereich der Bewusstseinsunendlichkeit ein. Aus dem Bereich der Bewusstseinsunendlichkeit hervorgekommen, trat er in den Bereich der Raumunendlichkeit ein. Aus dem Bereich der Raumunendlichkeit hervorgekommen, trat er in die vierte Versenkungsstufe ein. Aus der vierten Versenkungsstufe hervorgekommen, trat er in die dritte Versenkungsstufe ein. Aus der dritten Versenkungsstufe hervorgekommen, trat er in die zweite Versenkungsstufe ein. Aus der zweiten Versenkungsstufe hervorgekommen, trat er in die erste Versenkungsstufe ein. Aus der ersten Versenkungsstufe hervorgekommen, trat er in die zweite Versenkungsstufe ein. Aus der zweite Versenkungsstufe hervorgekommen, trat er in die dritte Versenkungsstufe ein. Aus der dritten Versenkungsstufe hervorgekommen, trat er in die

[105] Vgl. Waldschmidt, Mahāparinirvāṇasūtra S. 394-397; André Bareau, Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens: II. Les derniers mois, le Parinirvāṇa et les funérailles, tome II, Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1971, S. 150-156. Zafiropulo, L'illumination S. 68 f., gibt Gründe gegen die Annahme, es hätte schon vor ihrer Aufnahme in den Buddhismus einen organischen Zusammenhang zwischen den nicht-authentischen Bereichen gegeben. Gombrich, The Buddha and the Jains S. 1077, schliesst aus dieser Sterbeszene, dass das Verbleiben in den von uns "nicht-authentisch" genannten Bereichen die am wenigsten unangenehme Weise war, körperliches Leiden zu ertragen; er glaubt nicht, dass diese Bereiche nicht-authentisch waren, gesteht aber zu, dass sie vielleicht nicht direkt zum Ziel führten.

> vierte Versenkungsstufe ein. Nachdem er die vierte Versenkungsstufe erreicht hatte und in die Ruhe und Bewegungslosigkeit eingetreten war, ging der ... Buddha, der Erhabene, in das Nirvāṇa ein.

Diese gleichen Meditationszustände werden auch einmal (aber nur einmal) im Zusammenhang mit der Erleuchtung des Buddha erwähnt. Gemäss einer Passage des *Aṅguttara Nikāya* trat der Bodhisattva stufenweise in die oben erwähnten neun Zustände ein, bis in dem höchsten dieser Zustände, nämlich in dem des Auslöschens von Vorstellung und Empfindung (*saṃjñāvedayitanirodha*), die Befleckungen vernichtet wurden, weil er vorher mit Weisheit geschaut hatte. Der Buddha schliesst diese autobiographische Passage mit den folgenden Worten ab:[106] "Solange, Ānanda, als ich noch nicht in diese neun stufenweisen Erreichungszustände (*samāpatti*), in vorwärts und rückwärts schreitender Weise, eingetreten [71] war und mich wieder aus ihnen erhoben hatte, solange war ich nicht gewiss, ob ich die in der Welt mit ihren Göttern, Māras und Brahmas, mit ihrer Schar von Asketen und Brahmanen, Himmelswesen und Menschen unübertroffene höchste Erleuchtung gewonnen hatte. Sobald ich aber, Ānanda, in diese neun aufeinanderfolgenden Erreichungszustände, in vorwärts und rückwärts schreitender Weise, eintrat und mich wieder aus ihnen erhob, da war ich gewiss, dass ich die in der Welt ... unübertroffene höchste Erleuchtung gewonnen hatte. Und das Wissen und die Erkenntnis stieg in mir auf: ‘Unerschütterlich ist die Befreiung meines Geistes. Dies ist meine letzte Geburt. Kein neues Dasein mehr steht mir bevor.’"

Es sei hier nur im Vorbeigehen bemerkt, dass in dem Erreichungszustand des Auslöschens von Vorstellung und Empfindung keine geistigen Vorgänge stattfinden, so dass z.B. die höchste Erleuchtung nicht in diesem Zustand stattfinden kann. Der Buddha war sich erst gewiss, dass er diese Erleuchtung gewonnen hatte, nachdem er sich wieder aus diesen Zuständen erhoben hatte. Es ist anscheinend ebenfalls unmöglich, aus dem Zustand des Auslöschens von Vorstellung und Empfindung in das beim Tode eintretende Nirvāṇa einzugehen. Dies alles unterstützt die oben gemachte Annahme, dass es sich bei diesen Zuständen — d.h. vom Bereich der Raumunendlichkeit bis zum Auslöschen von Vorstellung und Empfindung — um die Unterdrückung von Gedanken und sonstigen geistigen Tätigkeiten handelt. Solche Zustände — oder die Anstrengung solche zu erreichen — passen natürlich sehr gut in das allgemeine Bild von der Erlösung, wie man dies bei den Jainas und verwandten Asketen vorfindet: Hauptmittel der Erlösung bei ihnen ist ja das Beenden aller

[106] AN IV. 448; Übers. Nyanatiloka, Lehrreden des Buddha, IV. Band, S. 233; vgl. VP, Musīla et Nārada S. 219-20. Zafiropulo, L'illumination S. 32 f. (ebenfalls S. 66-67 Anm. 30) unterstreicht die Ausnahmslage dieser Stelle; ihr stehen zahlreiche Stellen gegenüber, an denen vielmehr die vier Versenkungsstufen (*dhyāna*) mit der Erleuchtung des Buddha verbunden werden.

Tätigkeiten, auch der geistigen. Solche Bewusstseinszustände (falls man sie so nennen kann) wurden zunächst vom Buddhismus abgelehnt, fanden aber bald danach trotzdem einen Platz unter den von den Buddhisten in meditativen Übungen angestrebten Zuständen.

In den oben zitierten Passagen ist das Auslöschen von Vorstellung und Empfindung (*saṃjñāvedayitanirodha*) der höchste Zustand. Es sei hier noch kurz darauf hingewiesen, dass manchmal nur die ihm vorangehenden vier Zustände, also vom Bereich der Raumunendlichkeit (*ākāśānantyāyatana*) bis zum Bereich, in dem es weder Vorstellung noch Nichtvorstellung gibt (*naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*), zusammen erwähnt werden. Dies sind die sogenannten vier Formlosen (*ārūpya*, pa *arūpa*), in deren Mitte der Bereich, in dem es weder Vorstellung noch Nichtvorstellung gibt, den höchsten Zustand darstellt. Der Bereich des Nichts (*ākiñcanyāyatana*) ist der höchste Zustand der sogenannten sieben Stellen des Erkennens (*vijñānasthiti*, pa *viññāṇaṭṭhiti*). All diese Reihen müssen als nicht-ursprünglich eingeschätzt werden.[107]
[72]

Hier ist es unumgänglich, uns kurz mit der Frage zu beschäftigen, was die vier ursprünglichen Versenkungsstufen von den nicht-ursprünglichen Erreichungszuständen unterscheidet. Wenn die Unterdrückung aller geistigen Tätigkeiten die letzteren charakterisiert, müssen wir wohl annehmen, dass das gleiche nicht, oder nicht im gleichen Masse, für die vier ursprünglichen Versenkungsstufen gilt. Wenigstens sollte eine solche Unterdrückung nicht das Hauptanliegen der vier Versenkungsstufen sein. Dieses sollte vielmehr in einer anderen Dimension zu suchen sein, die man, mangels eines besseren Ausdrucks, als "mystische Dimension" bezeichnen könnte. So gesehen, streben die vier Versenkungsstufen einem immer tieferen "mystischen" Zustand zu, während die Erreichungszustände nur die Unterdrückung geistiger Tätigkeiten zum Ziel haben. Dabei ist es natürlich nicht ausgeschlossen, dass in tieferen "mystischen" Zuständen die normalen geistigen Tätigkeiten immer schwächer werden. Dies ist tatsächlich das, was die Beschreibung der vier Versenkungsstufen besagt. Da verschwinden ja Nachdenken und Überlegen in der zweiten Versenkungsstufe, Befriedigung in der dritten, Wohlbehagen, Missbehagen, Wohlgefallen und Missfallen in der vierten Versenkungsstufe. Gleichmut und Aufmerksamkeit, wie anscheinend auch Bewusstsein, hingegen, bleiben bis zur vierten Stufe. Umgekehrt gibt es überhaupt keinen Grund anzunehmen, die nicht-ursprünglichen Erreichungszustände hätten irgendetwas mit der "mystischen" Dimension zu tun. Dies folgt nicht nur aus dem Umstand, dass Begleiterscheinungen wie sie in den Versenkungsstufen unter den Namen ‘Befriedigung’, ‘Wohlbehagen’ usw. erscheinen, hier überhaupt nicht erwähnt

[107] Vgl. Bronkhorst, Two Traditions S. xiii, 83; Dharma and Abhidharma S. 308.

werden. Wichtiger ist die Tatsache, dass die "mystische" Dimension überhaupt keine Rolle zu spielen hat in Praktiken, deren Hauptziel das Aufhören aller geistigen (wie auch körperlichen) Tätigkeiten ist.[108]

Wir müssen uns noch ein wenig mit den nicht-ursprünglichen Erreichungszuständen beschäftigen. Wir haben gesehen wie diese, ihrem Ursprung nach, einem anderen Kreis von Ideen und Praktiken zugehören, wo das Zum-Stillstand-Bringen aller Aktivitäten die Befreiung hervorrufen kann, und zwar in zwei, einander unterstützenden, Weisen: "durch [73] Büssung und Tilgung alter und Vermeidung neuer Taten", wie es die Jainas dem Buddha erklärten. Die Befreiung beinhaltet hier, dass alle alten Taten getilgt sind und keine neuen Taten mehr stattfinden, und dies ist nur beim Tode der Fall. Es ist deswegen nur verständlich, dass diese Erreichungszustände auch in buddhistischen Textstellen öfters mit der Vorstellung der Befreiung beim Tode verbunden sind. Der Zustand des Auslöschens von Vorstellung und Empfindung (*saṃjñāvedayitanirodha*), auch Erreichung des Auslöschens (*nirodhasamāpatti*) genannt, wird manchmal als dem Nirvāṇa ähnlich oder das Nirvāṇa berührend beschrieben.[109]

Zusammenfassung

Die am Anfang dieses Kapitels dargelegte Methode hat es uns erlaubt, zu unterscheiden zwischen Lehren, die wir mit einigem Vertrauen dem historischen Buddha zuschreiben können, und anderen, bei denen wir Grund haben anzunehmen, dass sie nicht zur ursprünglichen Buddhalehre gehörten. Dabei fällt auf, dass ziemlich viel von dem, was für die weitere Entwicklung des Buddhismus von höchster Bedeutung werden wird, dieser Methode zufolge überhaupt nicht durch den Buddha gepredigt worden ist. Es lohnt sich, diese nicht vom Buddha herrührenden Lehren im alten Kanon hier nochmals kurz zusammenzufassen.

Diese Lehren sind von zweierlei Art. Einerseits gibt es solche, die mit dem Thema der erlösenden Erkenntnis zusammenhängen. Davon sind verschiedene vorhanden, gerade weil in der buddhistischen Überlieferung keine Einstimmigkeit über

---

[108] Es ist hier zu beachten, dass in dieser Darstellung die Abwesenheit von Sinneserfahrungen und Geistesvorstellungen nicht als das Hauptkennzeichen von Mystik angesehen wird, wie dies z.B. in der Darstellung von Robert K.C. Forman (The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy, Oxford University Press, 1990, S. 7) der Fall ist. Auch Tilmann Vetter, "Gedanken zu einer Geschichte der indischen Mystik", ZMR 78(3), 1994, S. 175-190, bes. S. 182 f., arbeitet mit einer Definition der Mystik, die die Konzentration auf die *Unendlichkeit* der Erde usw. fast automatisch miteinschliesst. Vgl. auch Tilmann E. Vetter, "A comparison between the mysticism of the older Prajñā-Pāramitā-literature and the mysticism of the Mūla-Madhyamaka-Kārikās of Nāgārjuna", Acta Indologica 6, 1984, S. 495-512.

[109] VP, Musīla et Nārada S. 213 f.; Schmithausen, On some aspects S. 241, 219 Anm. 67.

den genauen Inhalt der erlösenden Erkenntnis vorlag. Wir haben gesehen, dass die Idee einer in Worten gefassten erlösenden Erkenntnis kaum als ursprünglich-buddhistisch anzusehen sein dürfte, dass sie vielmehr unter dem Einfluss von nicht-buddhistischen Strömungen entstanden ist. Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass die jeweiligen Inhalte der erlösenden Erkenntnis selber nicht aus nicht-buddhistischen Strömungen entlehnt worden sind. Wir haben, ganz im Gegenteil, keinen Grund zu vermuten, dass z.B. die vier edlen Wahrheiten nicht vom historischen Buddha stammen. Das gleiche gilt an sich für die Lehre vom Nicht-Selbst in den fünf Komplexen (*skandha*), obwohl hier, wie wir gesehen haben, das genaue Verständnis dieser Lehre als erlösender Erkenntnis auch inhaltlich nicht-buddhistischen Ideen verpflichtet zu sein scheint. Im Falle der Lehre von der abhängigen Entstehung (*pratītyasamutpāda*) hingegen spricht viel dafür, dass sie nicht in ihrer im Kanon aufbewahrten Form durch den Buddha [74] selbst gelehrt worden ist. Das ändert aber nichts daran, dass diese Formel völlig buddhistisch ist, in dem Sinne, dass sie, soviel wir wissen, nicht anderswoher entlehnt worden ist. Die Tatsache aber, dass diese Formel — wie die vier edlen Wahrheiten und die Lehre vom Nicht-Selbst — Inhalt der erlösenden Erkenntnis werden konnte, erklärt sich aus dem Umstand, dass die frühen Buddhisten, in dieser Hinsicht beeinflusst durch bestimmte nicht-buddhistische religiöse Strömungen jener Zeit, nach solch einer Erkenntnis auf der Suche waren. Im Falle der Lehre vom Nicht-Selbst kam noch hinzu, dass diese leicht so uminterpretiert werden konnte, dass sie sich den nicht-buddhistischen Lehren vom Selbst annäherte.

Neben den Lehren, die mit der Idee der erlösenden Erkenntnis verbunden sind, stehen andere, die Verwandtschaft mit den asketischen Bewegungen jener Zeit zeigen. Hauptthema jener Bewegungen war Unterdrückung, das Zum-Stillstand-Bringen aller körperlichen und geistigen Vorgänge. Diese Lehren finden in den buddhistischen Schriften einen besonders deutlichen Ausdruck in Gestalt bestimmter Meditationsübungen, deren Ziel die Unterdrückung von geistigen Tätigkeiten und Gefühlszuständen ist. Daneben hat auch die körperliche Askese einen Platz in der buddhistischen Überlieferung gefunden.

Schon in den dreissiger Jahren hat Louis de La Vallée Poussin darauf hingewiesen, dass diese zwei Strömungen innerhalb des buddhistischen Schrifttums — La Vallée Poussin spricht von einander entgegengesetzten Theorien — die gleichen sind wie diejenigen, die in der Bhagavadgītā Sāṅkhya bzw. Yoga genannt werden: in der ersteren erreicht man die Erlösung ganz oder hauptsächlich durch Erkenntnis, d.h. intellektuelle Anstrengung; in der letzteren ist es vielmehr asketische Übung, die zu diesem Zweck führt.[110] Diese Parallelität ist kein Zufall. Die beiden Strömungen

[110] VP, Musīla et Nārada S. 189-90, mit Verweisungen auf Franklin Edgerton, "The meaning of Sāṅkhya and Yoga", American Journal of Philology 45, 1924, S. 1-46, bes. S. 27.

innerhalb des Buddhismus haben sich gerade unter dem Einfluss der ausserhalb des Buddhismus bestehenden zwei Strömungen entwickelt, wie wir gesehen haben. Dies bedeutet nicht, dass der Unterschied zwischen Buddhismus und anderen religiösen Bewegungen jener Zeit dadurch verschwunden wäre. Der Buddhismus hat, ganz im Gegenteil, diese äusseren Einflüsse in solcher Weise integrieren können, dass ihre Eigenheit nicht dadurch in Gefahr gekommen ist.

Dies ändert aber nichts daran, dass der Buddhismus, wie er uns in den alten Texten begegnet, schon viele Elemente enthält, die nicht von seinem Stifter herstammen. Die soeben besprochenen zwei Strömungen — die intellektuelle und die asketische — sind gerade nicht vom Buddha gepredigt worden. Dies bedeutet aber nicht, dass die Botschaft des Buddha [75] nicht mehr klar in den alten Texten enthalten sei und dass diese prä-kanonische Lehre nur noch durch Schlussfolgerungen und spekulative Theorien entdeckt werden könne. Die ursprüngliche Lehre des Buddha ist, wie oben darzulegen versucht wurde, in den buddhistischen Texten ebenso gut überliefert wie das nicht-originale Material. Und diese Lehre ist in erster Linie durch ihren Widerstand gegen die intellektuellen und asketischen Strömungen ihrer Zeit gekennzeichnet, die trotzdem bald danach in den Buddhismus eingedrungen sind.

Es ist nicht einfach, die ursprüngliche Buddhalehre richtig einzuschätzen. Ihr Ziel war, dem Leiden und der Wiedergeburt ein Ende zu setzen. Um dies zu erreichen, predigte der Buddha einen Weg, auf dem das Bewusstsein eine hervorragende Rolle spielte. Dies zeigt sich in den Übungen der Aufmerksamkeit, wie natürlich auch in den vier Versenkungsstufen. In der höchsten Versenkungsstufe ist es irgendwie möglich, mit Hilfe von Weisheit (*prajñā*), die entscheidende Umwandlung stattfinden zu lassen. Wenn dies einmal geschehen ist, ist das Ziel erreicht.

Das Erstaunlichste an der frühen Buddhalehre ist es wohl, dass sie nur in beschränktem Masse in ihre Zeit zu passen scheint. Forscher haben öfters behauptet, der Buddhismus sei eine besondere Art von Yoga.[111] Dies ist sicher falsch. Der klassische Yoga hat zwar mehrere Berührungspunkte mit dem Buddhismus, hat dies aber dem Einfluss des Buddhismus auf den Yoga zu verdanken, wie wir noch sehen werden. Hinweise darauf, dass der klassische Yoga, oder etwas ihm Ähnliches, zur Zeit des Buddha bestand, gibt es überhaupt nicht. Der vor-klassische Yoga, wie auch die Praxis der Jainas, hat die Unterdrückung von körperlichen und geistigen Aktivitäten

---

[111] So zuerst Émile Senart, "Bouddhisme et Yoga", RHR 43(2), 1900, S. 345-364; weiter Hermann Beck, Buddha und seine Lehre, 1916, Neuauflage Verlag Freies Geistesleben Stuttgart, 1958, S. 136 f.; Frauwallner, Gesch.d.ind.Phil I S. 173; weitere Litteratur in deJ., A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America, Varanasi: Bharat - Bharati, 1976, S. 34; zuletzt Winston L. King, Theravāda Meditation: The Buddhist transformation of Yoga, First Indian edition, Delhi: Motilal Banarsidass, 1992; vgl. dagegen Ria Kloppenborg, "The Buddha's redefinition of *tapas* (ascetic practice)", BSR 7 (1-2), 1990, S. 49-73.

zum Ziel;[112] er hat wenig mit der von dem Buddha gelehrten Praxis gemein, wie der Buddha anscheinend regelmässig, aber vergebens, klar zu machen versucht hat. Die buddhistischen Texte selber betonen oft, dass der Buddha etwas Neues entdeckt hatte und deswegen etwas Neues predigte.

Der Buddha hat also eine neue Methode gepredigt, deren Ziel die Beendigung des Leidens und der Wiedergeburt war. Diese neue Methode musste sich einen Platz erobern neben den schon bestehenden Methoden jener Zeit. Deren gab es verschiedene, aber man kann unter ihnen [76] zwei Hauptmethoden unterscheiden. Beiden ist gemeinsam, dass sie davon ausgehen, dass Wiedergeburt durch Tätigkeit veranlasst und bedingt wird, dass man also irgendwie die Tätigkeit loswerden muss. Dies geschieht entweder durch Unterdrückung aller geistigen und körperlichen Regungen — dies ist die erste Methode — oder durch die Erkenntnis, dass das wahre Selbst überhaupt nicht an den Aktivitäten teilnimmt — dies ist die zweite Methode. Diese beiden Methoden schlagen eine Lösung vor, die in ganz offensichtlicher Weise zu dem Problem passt. Demgegenüber war es gar nicht evident, wie und warum überhaupt die vom Buddha gepredigte Methode der Wiedergeburt ein Ende setzen könnte. Im Vergleich mit ihren beiden Konkurrentinnen, war die Stellung der buddhistischen Methode auf den ersten Blick ziemlich schwach.

Es ist gerade dieser Umstand, der dafür verantwortlich ist, dass die buddhistische Tradition von Anfang an Praktiken und Ideen, die den beiden anderen Methoden angehörten, in angepasster Weise in sich aufgenommen hat. Und es ist auch dieser Umstand, der erklärt, dass das buddhistische Schrifttum eine Vielheit von Methoden nebeneinander enthält. Die Buddhisten hatten ein Problem, und sie haben es auf diese Weise zu lösen versucht.

Diese Lösungsversuche waren aber halbherzig, und sie konnten nicht anders sein. Denn die buddhistische Tradition bewahrte auch die klaren, dem Buddha zugeschriebenen, Aussagen, die gerade die alternativen Methoden zurückwiesen. Der Buddhismus blieb also mit einem Problem konfrontiert, das er nicht wirklich zu lösen imstande war. Besonders die Lehre vom Nicht-Selbst, die zu sehr in der Tradition verankert war, um einfach beiseite geschoben werden zu können, wurde immer als eine grosse Herausforderung erfahren. Diese unausweichliche Problematik gibt der weiteren Entwicklung des Buddhismus eine innere Dynamik, die wir noch Gelegenheit haben werden, uns näher anzusehen.

3. Die Ordnung der Lehre

[112] Vgl. Bronkhorst, Two Traditions S. 45 ff.

Die Entstehung der Dharma-Theorie

Nach der Überlieferung hat der Buddha kurz vor dem Tode seinen Schüler Ānanda in folgender Weise unterrichtet:[113] "Es könnte sein, Ānanda, [77] dass ihr dächtet: 'Ihres Lehrers beraubt ist die Lehre; wir haben keinen Meister mehr.' So sollt ihr nicht denken, Ānanda. Die Lehre (*dharma*) und die Disziplin (*vinaya*), die ich euch gelehrt habe, die sollen auch nach meinem Hinscheiden als Lehrer dienen." Die Schüler des Buddha haben diese Aussage zu schätzen gewusst. Ihren Anstrengungen ist es zu verdanken, dass die dem Buddha zugeschriebenen Sammlungen von Lehrreden und disziplinären Regeln bewahrt geblieben sind. Sie beschränkten sich aber nicht auf das einfache Memorieren dieser Lehrreden und Ordensregeln. Man darf nicht vergessen, dass diese erst einige Jahrhunderte nach dem Tode des Buddha niedergeschrieben wurden.[114] Auch inhaltlich beschäftigte man sich mit der Lehre des Meisters. Dabei versuchte man, die Hauptpunkte seiner Lehre in Begriffsreihen zusammenzufassen. So gibt es, wie wir schon gesehen haben, vier edle Wahrheiten, vier Stufen der Versenkung (*dhyāna*), fünf Gruppen (*skandha*), zwölf Sinnesbereiche (*āyatana*), achtzehn Elemente (*dhātu*) usw. usf.

Die Suche nach solchen Begriffsreihen hat schon früh angefangen. Eine Lehrrede erzählt in diesem Zusammenhang folgendes: Noch bei Lebzeiten des Buddha starb Vardhamāna, der Begründer des Jinismus. Unter dessen Jüngern brachen kurz danach Streitigkeiten über die richtige Auffasssung seiner Lehre aus. Um Ähnlichem in der Gemeinde des Buddha vorzubeugen, stellte ein Jünger des Buddha namens

[113] MPS 41a; Übers. Julius Dutoit, Das Leben des Buddha, München-Neubiberg: Oskar Schloss, 1906, S. 302; zitiert in Hans-Joachim Klimkeit, Der Buddha: Leben und Lehre, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1990, S. 147.

[114] Der Theravāda Kanon dürfte im 1. Jahrhundert v. Chr. in Ceylon aufgezeichnet worden sein; s. zuletzt Harry Falk, Schrift im alten Indien: Ein Forschungsbericht mit Anmerkungen, Tübingen: Gunter Narr (ScriptOralia 56), 1993, S. 284 f. K.R. Norman (JRAS 1993, S. 280) ist der Meinung, dass die Hīnayāna Texte vielleicht schon im zweiten vorchristlichen Jahrhundert niedergeschrieben wurden, entweder in Nordindien oder in Ceylon; vgl. auch K.R. Norman, "The Pāli language and scriptures", in: The Buddhist Heritage, hrsg. Tadeusz Skorupski, Tring: The Institute of Buddhist Studies, 1989, S. 29-53, bes. S. 36 ("There is growing evidence that at a date much earlier than has hitherto been believed there was an increasing use of writing in the Theravādin tradition"); John Brough, The Gāndhārī Dharmapada, London: Oxford University Press, 1962, S. 218. Tilmann Vetter ("Zwei schwierige Stellen im Mahānidānasutta: Zur Qualität der Überlieferung im Pāli-Kanon", WZKS 38, 1994, S. 137-160) zeigt aber, dass bestimmte Pāli Texte vielleicht bis in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte erweitert wurden. Konrad Meisig ("Zur Entritualisierung des Opfers im frühen Buddhismus", Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte (Saarbrücken) 7, 1992, S. 213-221, bes. S. 214-215 Anm. 1) scheint der Ansicht zu sein, dass jedenfalls der Dīrghāgama der Dharmaguptakas nicht vor seiner chinesichen Übersetzung 412-413 n.Chr. niedergeschrieben wurde. Ähnliches kann über die chinesischen Übersetzungen der Vinaya-Texte gesagt werden; siehe Haiyan Hu-von Hinüber, Das Poṣadhavastu: Vorschriften für die buddhistische Beichtfeier im Vinaya der Mūlasarvāstivādins, Reinbek: Inge Wezler (Studien zur Indologie und Iranistik, Monographie 13), 1994, S. 96 f.

Śāriputra [78] alle wichtigen Lehrbegriffe in einer langen Liste zusammen und trug sie den Jüngern vor.[115]

Es ist nicht zu verwundern, dass die Suche nach Begriffsreihen schon in den alten Texten des Buddhismus ihre Spuren hinterlassen hat. Ein Hauptteil des Korbes der Lehrreden (Sūtra-Piṭaka, *pa* Sutta-Piṭaka), heisst auf Pāli *Aṅguttara Nikāya*, auf Sanskrit *Ekottarāgama*. Beide Termini kann man wohl mit Winternitz übersetzen als "die Sammlung der nach aufsteigender Zahlenfolge geordneten Lehrvorträge".[116] In der Pāli-Version sind die Lehrreden — es gibt davon mindestens 2308 — in elf Abschnitten (*nipāta*) so angeordnet, dass im ersten Abschnitt die Dinge behandelt werden, von denen es **eines** gibt, im zweiten die, von denen es **zwei**, im dritten die, von denen es **drei** gibt usw. bis zum elften Abschnitt, in dem von jenen Dingen die Rede ist, deren es **elf** gibt. So finden sich z.B. im 'Zweier-Abschnitt' Lehrreden über die beiden Dinge, die man vermeiden muss, über die zwei dunklen und die zwei hellen Dinge, über die beiden Gründe für das Leben im Walde, über zwei Arten von Buddhas usw.; in dem 'Dreier-Abschnitt' Lehrreden über die Dreiheit Taten, Worte und Gedanken, über drei Arten von Mönchen usw. usf.[117] Die auf Chinesisch bewahrt gebliebene Version des *Ekottarāgama* ist zwar nach dem gleichen Prinzip angeordnet, aber in allen Einzelheiten derart verschieden von der Pāli-Version, dass der Schluss naheliegt, die beiden Sammlungen seien grösstenteils unabhängig voneinander entstanden.[118]

Das gleiche Bedürfnis, die Lehre des Buddha zu bewahren und so weit wie möglich in Begriffsreihen unterzubringen, findet einen sehr klaren Ausdruck in zwei Sūtras der "Sammlung der langen Lehrreden" (*Dīrghāgama*, pa *Dīgha Nikāya*), nämlich im *Saṅgīti Sūtra* und im *Daśottara Sūtra*.[119] Auch hier werden Lehrbegriffe in zahlenmässiger Folge dargestellt.
[79]

---

[115] Frauwallner, Entstehung S. 116 [4] (ŭ Studies S. 121). Diese Erzählung findet sich am Anfang des Saṅgīti Sūtra (Saṅg Tl. 1 S. 44-45); vgl. Ernst Waldschmidt, "Die Einleitung des Saṅgītisūtra, " ZDMG 105, 1955, S. 298-318. Das Sterben des Begründers des Jinismus spielt auch eine Rolle in anderen Sūtras; vgl. R.M.L. Gethin, The Buddhist Path to Awakening: A study of the Bodhi-Pakkhiyā Dhammā, Leiden etc.: E.J. Brill (Brill's Indological Library, 7), 1992, S. 232 f.

[116] Es ist nicht gesichert, dass die heute überlebende Gliederung des Kanons die älteste ist; es gibt nämlich Spuren einer älteren Gliederung. Siehe v.Hinüber, Neun Aṅgas S. 121-135. Für die Bedeutung des Terms *Aṅguttara*, s. Oskar von Hinüber, A Handbook of Pāli Literature, Berlin - New York: Walter de Gruyter (Indian Philology and South Asian Studies, 2), 1996, S. 39 § 76.

[117] s. Winternitz, GIL Bd. 2 S. 45.

[118] Johannes Bronkhorst, "Dharma and Abhidharma", BSOAS 48 (1985), S. 305-320, bes. S. 312-315; M. Anesaki, "Some problems of the textual history of the Buddhist scriptures", TASJ 35, 1908, S. 81-96, bes. S. 83-84.

[119] Daśo mit DaśoE(Trip), Saṅg mit SaṅgE; Pauly 1957, 281-292; Pauly 1959, 248-249; J.W. de Jong, "The Daśottarasūtra", in: Essays in Indology and Buddhology in Honor of Dr. Yenshô Kanakura, Kyoto, Heirakuji Shoten, 1966, pp. 3-25. de Jong weist darauf hin, dass das Daśottarasūtra eines der beliebtesten buddhistischen Sūtren gewesen zu sein scheint. Richard Gombrich, Recovering S. 6, findet es bedeutsam, dass am Anfang des Saṅgīti Sūtra erzählt wird, wie die Jünger des Jina Nigaṇṭha Nātaputta sich schon bei seinem Tode uneinig darüber waren, was er gesagt habe.

Begriffsreihen sind auch die Grundlage für die im *Abhidharma-Piṭaka*, dem "Korb der Scholastik", befindlichen Texte.[120] Nur das *Abhidharma-Piṭaka* der Theravādins und das *Abhidharma-Piṭaka* der Sarvāstivādins sind uns vollständig bewahrt geblieben Sie sind einander sehr unähnlich.[121] Trotzdem ist es wichtig zu sehen, dass beide Piṭakas Texte enthalten, die in naher Beziehung zu den alten Lehrreden stehen. Dies gilt für den *Saṅgītiparyāya*, einen Kommentar im Sarvāstivāda *Abhidharma-Piṭaka* zum oben erwähnten *Saṅgīti Sūtra*, und mehr noch für den *Dharmaskandha* der Sarvāstivādins und den *Vibhaṅga* der Theravādins, die einander sehr nahe stehen, wahrscheinlich auch beide vom gleichen, jetzt verlorenen, Grundtext abstammen.[122] Beiden Texten ist gemeinsam, dass sie zuerst einen kurzen Sūtra-Text anführen, der die betreffenden Lehrbegriffe enthält, und dass danach dieser Text und die in ihm enthaltenen Begriffe ausführlich erklärt werden. Dies zeigt sehr deutlich, wie man am Amfang vorgegangen ist. Die Quellen, woraus man die Begriffe schöpfte, waren die überlieferten Buddhaworte. Man fügte nichts hinzu, ausser dass man diese Begriffe in Reihen anordnete. Es ist wichtig, sich immer dessen bewusst zu bleiben, dass es gerade ein Anliegen der Buddhisten jener Zeit war, nichts Neues der vom Buddha gepredigten Lehre hinzuzufügen. Umso erstaunlicher ist es zu sehen, wie dennoch die Buddhalehre im Laufe der Zeit grundsätzlich umgestaltet wurde, ohne dass einer, soviel wir sagen können, dies je bewusst gewollt hätte. Wir werden uns im Folgenden ausschliesslich auf jene Faktoren der Entwicklung konzentrieren, die, wenn auch langsam, diese Änderungen hervorgebracht haben. Dabei werden wir all das unberücksichtigt lassen müssen, was auf die buddhistische Lehre als solche keine, oder nur geringe, Auswirkung gehabt hat.
[80]

Übrigens sind die Versuche, die Lehre des Buddha zu ordnen und ihre Hauptpunkte in Listen von Aufzählungen festzulegen, im indischen Kontext nicht ohne Parallelen. Die kanonischen Texte besonders des Jinismus zeigen die gleiche Tendenz. Im dritten Hauptteil (*aṅga*) dieses Kanons, dem *Ṭhāṇaṃga*, werden ähnlich wie im *Aṅguttara Nikāya* der Buddhisten verschiedene Gegenstände der Religion in zahlenmässiger Ordnung von eins bis zehn behandelt. Und das vierte Aṅga, das *Samavāyaṃga*, schliesst sich unmittelbar an das dritte an: der Inhalt der ersten zwei Drittel des Werkes ist ebenso nach Kategorien angeordnet wie das *Ṭhāṇaṃga*, nur dass

---

[120] Zur ursprünglichen und und zu den späteren Bedeutungen des Wortes Abhidharma siehe Collett Cox, Disputed Dharmas, Early Buddhist Theories on Existence: An annotated translation of the section on factors dissociated from thought from Saṅghabhadra's Nyāyānusāra, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series, XI), 1995, S. 3 f.; Oskar von Hinüber, "Vinaya und Abhidhamma", StII 19 (Festschr. Georg Buddruss), 1994, S. 109-122.

[121] Zu einer Beschreibung und Analyse s. Frauwallner, AbhidhSt II und IV (ŭ Studies, Kapitel II und III).

[122] Frauwallner, AbhidhSt II S. 78-79 (ŭ Studies S. 20); IV (1971) S. 103-04, 107 f. (ŭ Studies S. 39-40, 43 f.)

hier die Zahlen über zehn, ja über hundert weit hinaus gehen bis zu riesiger Höhe.[123] Was aber den buddhistischen Begriffsreihen für die Entwicklung der Lehre ihre Wichtigkeit verleiht, ist der Umstand, dass diese aufzählerische Tendenz selber, am Ende einer Entwicklung, die wir jetzt darzustellen versuchen werden, Anlass gegeben hat zur Entstehung einer neuen Lehre, der sogenannten Dharma-Theorie.

Um die neue Denkweise zu illustrieren, sehen wir uns zuerst eine Darstellung des Erlösungsweges an, die sich wiederholt in den alten Lehrreden, aber auch in rezenteren Texten des Buddhismus vorfindet. Diese Darstellung ist aus sieben Bausteinen aufgebaut. Jeder dieser Bausteine ist selber eine Begriffsreihe, und all diese Begriffsreihen kommen auch unabhängig in den Texten vor. Die neue Darstellung des Erlösungsweges ist also eine Aneinanderreihung von Elementen, die es schon gab. Zusammen enthalten sie das, was die Buddhisten jener Zeit als das Wesentliche der Buddhalehre betrachteten.

Die Begriffsreihen, die in dieser Weise aneinandergereiht wurden, sind folgende:

1. die vier Konzentrationen der Aufmerksamkeit (*smṛtyupasthāna* , pa *satipaṭṭhāna*)
2. die vier richtigen Anstrengungen (*samyakpradhāna -prahāṇa*, pa *sammappadhāna*)[124]
3. die vier Bestandteile der Wunderkraft (*ṛddhipāda*, pa *iddhipāda*)
4. die fünf Fähigkeiten (*indriya*)
5. die fünf Kräfte (*bala*)
6. die sieben Hilfsmittel zur Erleuchtung (*bodhyaṅga*, pa *bojjhaṅga*)
7. der edle achtteilige Pfad (*ārya aṣṭāṅga mārga*, pa *ariya aṭṭhaṅgika magga*).

[81]

Diese sieben Begriffsreihen enthalten insgesämt siebenunddreissig Begriffe, die in späterer Zeit unter dem gemeinsamen Namen "die zur Erleuchtung behilflichen Dharmas" (*bodhipakṣyāḥ / bodhipākṣikāḥ dharmāḥ*, pa *bodhipakkhiyā dhammā*) bekannt wurden.[125] Eine genauere Betrachtung dieser Begriffsreihen zeigt, dass ihre Aneinanderreihung kein organisches Ganzes hervorgebracht hat. Sie lassen sich auf folgende Weise beschreiben:[126]

---

[123] Winternitz, GIL 2 S. 300; Schubring, Die Lehre der Jainas S. 62; v.Hinüber, Handbook S. 40 § 78.

[124] Zu einer Erklärung der Sanskrit Variante *samyakprahāṇa*, die ungefähr "richtige Weise des Aufgebens" bedeutet, siehe Gethin, Buddhist Path S. 69 f.

[125] Die meisten alten Sūtra-Sammlungen erwähnen die zur Erleuchtung behilflichen Dharmas nicht mit Angabe der Zahl siebenunddreissig (Ausnahmen fast nur im EĀ; siehe Collett Cox, "Mindfulness and memory: the scope of *smṛti* from early Buddhism to the Sarvāstivādin Abhidharma", in: The Mirror of Memory: Reflections on mindfulness and remembrance in Indian and Tibetan Buddhism, hrsg. Janet Gyatso, SUNY Press, 1992, S. 67-108, bes. S. 94-95 Anm. 34). Dies wird durch eine Diskussion in der Mahāvibhāṣā bestätigt, die es zu erklären versucht; siehe Collett Cox, "The unbroken treatise: scripture and argument in early Buddhist scholasticism", in: Innovation in Religious Traditions: Essays in the interpretation of religious change, hrsg. Michael A. Williams, Collett Cox und Martin S. Jaffee, Berlin - New York: Mouton De Gruyter (Religion and Society, 31), 1992, S. 143-189, bes. S. 166.

[126] Siehe dazu Gethin, Buddhist Path, Part One; Mppś III S. 1119 f.; Cox, Mindfulness and memory S. 94-95 Anm. 34.

Die vier Konzentrationen der Aufmerksamkeit (*smṛtyupasthāna*) sind: 1. Die Konzentration der Aufmerksamkeit auf den Körper, 2. die Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Empfindungen (*vedanā*), 3. die Konzentration der Aufmerksamkeit auf den Geist (*citta*), und 4. die Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Dharmas. Ein Vergleich der verschiedenen Versionen der kanonischen Texte zeigt, dass die hier gemeinten Dharmas anfangs vielleicht nur die unten zu erwähnenden 'sieben Hilfsmittel zur Erleuchtung' (*bodhyaṅga*) waren.[127] Vielleicht müssen aber auch die fünf Hindernisse (*nīvaraṇa*) — d.h. Verlangen nach Sinnesgenüssen, Bosheit, Schlaffheit, Aufgeregtheit und Zweifelsucht — und die sechs Bindungen (*saṃyojana*), die aus den inneren und äusseren Grundlagen der Wahrnehmung — d.h. den Sinnesvermögen und den Sinnesobjekten —, bzw. aus deren Zusammentreffen, erwachsen, hinzugefügt werden.[128]

Die vier richtigen Anstrengungen (*samyakpradhāna* /*-prahāṇa*) sind die Anstrengungen zur Abwehr übler, unheilsamer Dharmas, die noch nicht [82] entstanden sind, zum Aufgeben übler, unheilsamer Dharmas, die schon entstanden sind, zum Hervorrufen heilsamer Dharmas, die noch nicht entstanden sind, und zum Schutz heilsamer Dharmas, die schon entstanden sind.

Die vier Bestandteile der Wunderkraft (*ṛddhipāda*) sind begleitet (1) von durch Verlangen entstandener Sammlung und von durch Anstrengung entstandenen Willensregungen, (2) von durch Energie entstandener Sammlung und durch Anstrengung entstandenen Willensregungen, (3) von durch Geist entstandener Sammlung und durch Anstrengung entstandenen Willensregungen, (4) von durch Untersuchung entstandener Sammlung und durch Anstrengung entstandenen Willensregungen.

Die fünf Fähigkeiten (*indriya*) sind: Vertrauen (*śraddhā*), Energie (*vīrya*), Aufmerksamkeit (*smṛti*), Sammlung (*samādhi*), Weisheit (*prajñā*).

Die fünf Kräfte (*bala*) sind: Vertrauen (*śraddhā*), Energie (*vīrya*), Aufmerksamkeit (*smṛti*), Sammlung (*samādhi*), Weisheit (*prajñā*).

Die sieben Hilfsmittel zur Erleuchtung (*bodhyaṅga*) sind: Aufmerksamkeit (*smṛti*), Verständnis der Lehre (*dharmapravicaya*), Energie (*vīrya*), Heiterkeit (*prīti*), Beruhigung (*praśrabdhi*), Sammlung (*samādhi*), Gleichmut (*upekṣā*).

Den edlen achtteiligen Pfad (*ārya aṣṭāṅga mārga*) kennen wir schon aus dem ersten Kapitel. Er sieht so aus: rechte Ansicht, rechtes Entschliessen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechte Aufmerksamkeit (*smṛti*), rechte Sammlung (*samādhi*).

---

[127] Bronkhorst, Dharma and Abhidharma S. 312. Gombrich, How Buddhism Began S. 35 f., glaubt, dass die Dharmas ursprünglich die Lehren des Buddha waren, die in der Meditation benutzt wurden.
[128] So Schmithausen, Die vier Konzentrationen S. 247-48.

Es ist sofort klar, dass diese Begriffsreihen sich wiederholt überschneiden. Die Begriffsreihe der Kräfte, zum Beispiel, unterscheidet sich nicht von der Begriffsreihe der Fähigkeiten. Der Unterschied war offensichtlich auch der frühen buddhistischen Tradition nicht deutlich, und Versuche dieses Problem zu lösen wurden später gemacht.[129] Aber es gibt auch andere Überschneidungen: Sammlung (*samādhi*), zum Beispiel, wird an vier Stellen erwähnt, Aufmerksamkeit (*smṛti*) kommt ausserhalb der ihr gewidmeten Begriffsreihe in vier anderen Begriffsreihen vor, usw. All dies erklärt sich am einfachsten durch die Annahme, dass die "zur Erleuchtung behilflichen Dharmas" nicht zusammen konzipiert wurden, dass sie vielmehr mehr oder weniger zufällig zusammenkamen, weil bereits bestehende Begriffsreihen aneinandergereiht wurden. Diese zusammengesetzte Reihe von Begriffen zeigt, wieviel den Buddhisten dieser Zeit daran gelegen war, die wesentlichen Teile der buddhistischen Lehre in Begriffsreihen unterzubringen.

Trotz ihrer offenbaren Schwäche blühte dieser Liste von siebenunddreissig "zur Erleuchtung behilflichen Dharmas" eine schöne Zukunft. Diese Dharmas sind heilsam (*kuśala*, pa *kusala*), ihre Pflege ist notwendig zur Befreiung von den Befleckungen (*āsrava*, pa *āsava*) oder sie sind [83] einfach die Pflege des Pfades; sie sind die Juwelen der Lehre.[130] Zusammen stellen sie für die Buddhisten jener Zeit das Wesentliche der buddhistischen Lehre und Praxis dar.[131] Ihre Rolle in der späteren Entwicklung des indischen Buddhismus wird in folgenden Kapiteln noch zu erwähnen sein.

Auch in Hinsicht auf die Ordnung der Lehre war die gerade besprochene Liste besonders wichtig. Sie wurde Ausgangspunkt für Hinzufügungen und andersartige Erweiterungen. In mehr oder weniger erweiterter Form finden wir sie als sogenannte Mātṛkās in Abhidharma-Texten der verschiedenen buddhistischen Schulen. Sie hat ebenfalls teilweise die Anordnung des *Saṃyutta Nikāya* / *Saṃyuktāgama* bestimmt.[132]

Es ist Zeit, uns dem wichtigen Worte ‘Dharma’ (pa *dhamma*) und seiner Bedeutung zuzuwenden. Wir sind diesem Wort schon wiederholt begegnet, und zwar in völlig verschiedenen Bedeutungen. Erstens bedeutet ‘Dharma’ natürlich Lehre. So haben wir gesehen, wie der Buddha zu seinen Schülern sagt, die Lehre (*dharma*) und die Disziplin (*vinaya*) sollen nach seinem Hinscheiden als Lehrer dienen. Daneben wird das Wort auch in einer anderen Bedeutung benutzt, die nicht leicht festzustellen ist. Die Schwierigkeit erhöht sich noch dadurch, dass dieses Wort ‘Dharma’ in seiner zweiten Bedeutung einem Bedeutungswandel ausgesetzt war.

---

[129] Gethin, Buddhist Path S. 141 f.

[130] Bronkhorst, Dharma and Abhidharma S. 305 mit Stellenangaben; Gethin, Buddhist Path S. 229 Anm. 2.

[131] Gethin, Buddhist Path S. 232; A.K. Warder, Indian Buddhism, second revised edition, Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 1980, S. 81 f.; id., "Original" Buddhism and Mahāyāna, Torino 1983 (Publicazioni di "Indologica Taurinensia", XVI), S. 16.

[132] Bronkhorst, Dharma and Abhidharma.

Fangen wir mit der Beobachtung an, dass das Wort ‘Dharma’ in vielen Passagen (vielleicht gerade in den ältesten) ohne Zweifel so etwas wie ‘psychische Eigenschaft’ bedeutet. Sehen wir uns nochmals die Gebrauchsweise dieses Wortes in der langen Darstellung des Erlösungsweges an. Zwei Passagen stehen hier zur Diskussion:

> Wenn er mit dem Auge eine Form sieht, mit dem Gehör einen Ton hört, mit dem Geruch einen Duft riecht, mit der Zunge einen Geschmack kostet, mit dem Körper etwas Berührbares fühlt oder mit dem Denken einen Dharma erkennt, beachtet er weder das Allgemeine noch die Einzelheiten. Das, wodurch die üblen, unheilsamen Dharmas der Gier und des Missfallens auf den einströmen, der das Organ des Auges usw. nicht behütet, davor sucht er das Organ des Auges usw. zu behüten, davor schützt er das Organ des Auges usw. und erreicht die Behütung des Organes des Auges usw. Indem er diese Behütung der Sinnesorgane übt, empfindet er im Innern Glück ohne Ablenkung.

Und ferner:

[84]

> Der Gier nach dieser Welt hat er entsagt, gierfreien Sinnes verharrt er, von Gier reinigt er seinen Geist. Der Bosheit und dem Zorn hat er entsagt, bosheitfreien Geistes verharrt er, auf das Wohl aller Lebewesen bedacht, reinigt er seinen Geist von Bosheit und Zorn. Der Starrheit und der Schlaffheit hat er entsagt, frei von Starrheit und Schlaffheit verharrt er, klaren Bewusstseins, wachsam und bewusst reinigt er seinen Geist von Starrheit und Schlaffheit. Der Erregung und Reue hat er entsagt, frei von Erregung verweilt er, innerlich beruhigten Geistes reinigt er seinen Geist von Erregung und Reue. Dem Zweifel hat er entsagt, frei von Zweifel verharrt er, frei von Unklarheit über die heilsamen Dharmas reinigt er seinen Geist von Zweifel.
> Nachdem er diesen fünf Hindernissen entsagt hat und die schwächenden Störungen des Sinnes erkannt hat, erlangt er durch Loslösung von den Begierden und Loslösung von den unheilsamen Dharmas, unter Nachdenken und Überlegen, durch diese Loslösung entstandene Befriedigung und Wohlbehagen und verharrt darin. Das ist die erste Versenkungsstufe.

Es ist klar, dass die Verdeutschung ‘psychische Eigenschaft’ hier geeignet ist.

Die Dharmas wurden auch im Zusammenhang mit den Konzentrationen der Aufmerksamkeit (*smṛtyupasthāna*) genannt. Die vierte dieser Konzentrationen ist ja die Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Dharmas. Wir haben auch schon gesehen, dass die hier gemeinten Dharmas anfangs vielleicht nur die ‘sieben Hilfsmittel zur Erleuchtung’ (*bodhyaṅga*) waren: Aufmerksamkeit (*smṛti*), Verständnis der Lehre (*dharmapravicaya*), Energie (*vīrya*), Heiterkeit (*prīti*), Beruhigung (*praśrabdhi*), Versenkung (*samādhi*), Gleichmut (*upekṣā*). Vielleicht gehören auch die fünf

Hindernisse (*nīvaraṇa*) — d.h. Verlangen nach Sinnesgenüssen, Bosheit, Schlaffheit, Aufgeregtheit und Zweifelsucht — und die sechs Bindungen (*saṃyojana*) dazu. Wiederum passt die Übersetzung ‘psychische Eigenschaft’.

Dharmas wurden auch in der Beschreibung der vier Anstrengungen erwähnt. Dies sind ja die Anstrengungen zur Abwehr übler, unheilsamer Dharmas, die nocht nicht entstanden sind, zum Aufgeben übler, unheilsamer Dharmas, die schon entstanden sind, zum Hervorrufen heilsamer Dharmas, die nocht nicht entstanden sind, und zum Schutz heilsamer Dharmas, die schon entstanden sind.

Es wird aus diesen Passagen wohl deutlich, dass Dharma sich hier auf geistige Eigenschaften bezieht. Die Dharmas sind die Objekte des Denkens (*manas*), wie die Form das Objekt des Auges, der Ton das Objekt des Gehörs ist. Diese Dharmas können heilsam oder unheilsam sein. Einige unheilsame Dharmas werden namentlich genannt: Gier, Missfallen, vielleicht auch Bosheit, Zorn, Starrheit, Schlaffheit, Erregung, Reue, und Zweifel.

Eine weitere Entwicklung lässt sich folgendermassen verstehen. Wir haben schon gesehen, dass die frühen Buddhisten sich bemühten, Lehrbegriffe [85] zu ordnen. Man tat dies zahlenmässig, oder auch durch die Herstellung von Listen. Daneben gab es aber auch schon in den alten Texten Einteilungsprinzipien, die man in diesem Zusammenhang zu benutzen anfing. Es handelt sich um die fünf Gruppen (*skandha*), die zwölf Sinnesbereiche (*āyatana*), und die achtzehn Elemente (*dhātu*). Wir haben sie im vorangehenden Kapitel schon kennengelernt. Das Merkwürdige ist nun, dass diese Prinzipien nicht nur psychische Eigenschaften einteilen. Im Falle der fünf Gruppen, zum Beispiel, ist es auffallend, dass die erste Gruppe der Körperlichkeit (*rūpa*) gerade die körperlichen, d.h. nicht-psychischen, Aspekte der Persönlichkeit enthält. Bei den Sinnesbereichen (*āyatana*) ist die Lage sogar noch extremer. Die Sinnesbereiche sind ja die Sinnesorgane und ihre Objekte. Zehn von den zwölf Sinnesbereichen haben wenig mit der Psyche zu tun und sind sicher keine psychischen Eigenschaften. Ähnliches kann man über die Elemente (*dhātu*) sagen, die ja teilweise mit den Sinnesbereichen übereinstimmen. Es ist darum sehr unwahrscheinlich, dass die Gruppen, Sinnesbereiche und Elemente ursprünglich als Einteilungen der Dharmas gemeint waren. Trotzdem kam es dazu, dass sie als solche betrachtet wurden. In den alten Lehrreden wird das Wort Dharma noch sehr selten in Zusammenhang mit diesen Einteilungen benutzt. Und die wenigen Textstellen im Pāli Sutta-Piṭaka, die das Wort Dharma in Verbindung mit den fünf Gruppen verwenden, finden sich fast ohne Ausnahme im *Saṃyutta Nikāya*, dessen Anordnung, wie wir gesehen haben, gerade durch Abhidharma-artige

Begriffsreihen bestimmt wurde und dessen Abstand zu den späteren Entwicklungen deswegen relativ klein ist.[133]

Die Sammlungen der Dharmas, die man auf diese Weise herstellte, hatten am Ende nur noch teilweise mit psychischen Eigenschaften zu tun. Der Name Dharma wurde aber noch immer beibehalten, ungeachtet der Ungleichartigkeit der in diesen Sammlungen enthaltenen Elemente.

Wenden wir uns jetzt einer Entwicklung zu, die bei der weiteren Entfaltung und Deutung der Dharma-Theorie eine besonders wichtige Rolle gespielt hat. Diese Entwicklung betrifft die Ansicht über die Person und die Deutung der Passagen über das Nicht-Selbst. Wir haben schon gesehen, dass die verschiedenen Komponenten der Person — besonders die fünf Gruppen (*skandhas*) — nicht das Selbst sind. Einige oft wiederholte Textstellen im Pāli Kanon sagen auch, alle Dharmas seien nicht das Selbst [86] (*sabbe dhammā anattā*).[134] Dies wurde nun immer mehr in dem Sinn interpretiert, dass die eine Person konstituierenden Teile zusammen nicht eine neue Wesenheit, die Person, bilden. Die Person besteht also nicht; nur ihre Komponenten, ihre Bestandteile, bestehen. Statt von einem Selbst (*ātman*, pa *atta(n)*) spricht man jetzt auch von einer Person (*pudgala*, pa *puggala*).[135] Diese Person stellt man sich vor als eine zusammengestellte Wesenheit, die aber gerade deswegen nicht besteht. Die Verneinung der Person wird also zu einer ontologischen Stellungnahme: wenn man alles was besteht aufzählen könnte, so würden sich in dieser Liste keine Personen vorfinden, eben weil diese nicht wirklich bestehen. Es ist zu beachten, dass die Person, deren Existenz hier verneint wird, nicht mehr das Selbst ist, wie es in den Upanischaden und anderswo ausserhalb des Buddhismus vorgestellt wird. Hier handelt es sich um eine ganz andere Vorstellung von dem Selbst oder der Person, nämlich um ein Selbst, das eine Anhäufung von Dharmas ist und das gerade deswegen nicht besteht, weil es eine Anhäufung ist.[136]

Dieser Schluss ist aber nicht ohne Folgen. Wir haben gesehen, dass die Erweiterung der Bedeutung des Wortes Dharma dazu geführt hat, dass Dharmas nicht mehr nur geistige Eigenschaften sind, dass sich darunter jetzt auch andere, nicht im

---

[133] SN III S. 39, 159, 191. Glasenapp, Zur Geschichte S. 52, erwähnt in diesem Zusammenhang auch MN I S. 435-36: *so yad eva tattha hoti rūpagataṃ vedanāgataṃ saññāgataṃ saṅkhāragataṃ viññāṇagataṃ te dhamme aniccato ... samanupassati.* Dieser Satz fehlt aber in der chinesischen Parallele (TI 26, Band 1, S. 779c - 780a). Schon St. Schayer, "Precanonical Buddhism", ArchOr 7 (1935), S. 121-132, bes. 126 f., hat auf die Nicht-Identität von *rūpa* und *dharma* hingewiesen, diesen Unterschied aber dem "präkanonischen" Buddhismus zugeschrieben.

[134] DN I.185, II.64, MN I.228, 136, usw.

[135] Vgl. Max Walleser, Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus, Zweite unveränderte Auflage, Heidelberg: Carl Winter, 1925, S. 79; dagegen Oetke, 'Ich' und das Ich S. 80-81.

[136] Vgl. Yuichi Kajiyama, "Realism of the Sarvāstivāda school", in: Buddhist Thought and Asian Civilization: Essays in honor of Herbert V. Guenther on his sixtieth birthday, hrsg. Leslie S. Kawamura and Keith Scott, Emeryville, California: Dharma Publishing, 1977, S. 114-131, Nachdruck in: Y. Kajiyama, Studies in Buddhist Philosophy (Selected papers), hrsg. Katsumi Mimaki et al., Kyoto: Rinsen Book Co., 1989, S. 129-146.

menschlichen Geist befindliche, Gegenstände vorfinden. Daraus musste man nun schliessen, dass nicht nur der menschliche Geist, sondern überhaupt alles, was es in der Welt gibt, aus Dharmas besteht. Wenn nun die Person als nicht wirklich bestehend gekennzeichnet wird, gerade weil sie eine Anhäufung von Dharmas ist, dann gilt natürlich das gleiche auch für alle anderen Anhäufungen von Dharmas, d.h. für so gut wie alles, was es gibt, mit Ausnahme eben der Dharmas selber.[137] Dies bedeutet, dass alle uns aus dem Alltag bekannten Gegenstände nicht wirklich bestehen. Hierauf hinzuweisen, wird ein beliebtes Thema in den buddhistischen Texten, wie hier anhand einiger Beispiele [87] zu zeigen ist.

Schon ein kanonisches Sūtra legt einer Nonne namens Vajirā in den Mund, dass ein Lebewesen (*satta*) nur eine Anhäufung von Saṃskāras ist; das Lebewesen selbst findet man nicht. Gerade wie das Wort 'Wagen' benutzt wird, wenn seine Teile vereinigt sind, so wird auch der Ausdruck 'Lebewesen' benutzt, wenn die Skandhas alle da sind.[138] Denselben Vergleich, und einen Verweis auf die Aussage der Nonne Vajirā, finden wir in der Pāli Fassung der wahrscheinlich aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert stammenden "Fragen des Menandros" (Milindapañha).[139] Die hier beschriebene Unterredung zwischen dem Mönch Nāgasena und König Menandros (Milinda) fängt so an:[140]

> Darauf begab sich der König Menandros dorthin, wo sich der ehrwürdige Nāgasena befand. Nachdem er sich dorthin begeben hatte, begrüsste er sich mit dem ehrwürdigen Nāgasena. Und nachdem er begrüssende, freundliche Worte gewechselt hatte, setzte er sich zur Seite nieder und auch der ehrwürdige Nāgasena erwiderte den Gruss in einer Weise, dass er den Sinn des Königs Menandros freundlich stimmte.
>
> Darauf sprach der König Menandros zum ehrwürdigen Nāgasena folgendes: "Unter welchem Namen sind Euer Ehrwürden bekannt? Welchen Namen trägt der Herr?" "Ich bin unter dem Namen Nāgasena bekannt, o Grosskönig; als Nāgasena, o Grosskönig, reden mich meine Mitbrüder an. Aber, wenn auch Vater und Mutter Namen geben wie Nāgasena, Śūrasena,

[137] Dies wurde später wohl mit Hilfe der pseudo-etymologischen Erklärung, die Dharmas tragen ihr eigenes Zeichen (*svalakṣaṇadhāraṇa*), ausgedrückt; s. Akira Hirakawa, "The meaning of 'dharma': the Buddhist theory of existence", Premier Colloque Étienne Lamotte, Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste, 1993, S. 17-23. Vgl. auch A.K. Warder, "Dharmas and data", JIP 1, 1971, S. 272-295.

[138] SN I.135. In dem Saṃyukta Āgama (TI 99, Band 2, S. 327b) ist es vielmehr die Nonne Śīlā, die einen ähnlichen Vergleich macht; siehe André Bareau, Bouddha, Paris: Seghers, 1962, S. 114 f. Oetke ('Ich' und das Ich S. 129) betont mit Recht, dass der Abschnitt aus dem Vajirā Sutta so ziemlich der einzige Text innerhalb des Sutta-Piṭaka zu sein scheint, in dem eine Kritik an der geläufigen Auffassung vom Lebewesen in klarer und unmissverständlicher Weise zum Ausdruck gebracht wird.

[139] J.W. de Jong (BSOAS 59(2), 1996, S. 383) hält dieses Datum für zu früh, schlägt aber kein anderes vor.

[140] Mil S. 25 f.; Übers. Frauwallner, Phil.d.Buddh S. 66 ff. Die chinesische Version befindet sich TI 1670, Band 32, S. 696a Z. 5 f.; S. 706a Z. 9 f.; Übers. Paul Demiéville, "Les versions chinoises du Milindapañha (I)", BEFEO 24 (1924), S. 1-258, bes. S. 97 f. Oetke ('Ich' und das Ich S. 185 f.) hat aber gezeigt, "dass an keiner Stelle der chinesischen Version ... eine These ausgesprochen oder angedeutet wird, die mit der, dass ein Pudgala nicht existiert, äquivalent ist".

Vīrasena oder Siṃhasena, so ist doch, o Grosskönig, wenn man von Nāgasena spricht, dies nur ein Ausdruck, eine Benennung, eine Bezeichnung, eine Redeweise, ein blosser Name. Denn eine Persönlichkeit (*pudgala*) ist hier nicht wahrzunehmen." Darauf sprach der König Menandros folgendermassen: "Hört mich, ihr fünfhundert Griechen und ihr achtzigtausend Mönche! Dieser Nāgasena hier spricht folgendermassen: 'Eine Persönlichkeit ist hier nicht wahrzunehmen.' Ist es recht, das gut zu heissen?" Darauf sprach der König Menandros zum ehrwürdigen Nāgasena folgendes: "Wenn, o Nāgasena, eine Persönlichkeit nicht wahrzunehmen ist, wer gibt euch dann die nötige Ausrüstung, Mönchsgewand, [88] Almosenspeise, Sitz und Bett und Heilmittel zur Pflege der Kranken? Wer benützt sie? Wer hält die sittlichen Gebote? Wer übt die Betrachtung? Wer verwirklicht den Weg, die Frucht und das Erlöschen (*nirvāṇa*)? Wer tötet? Wer stiehlt? Wer treibt Unkeuschheit? Wer lügt? Wer trinkt berauschende Getränke? Wer begeht die fünf Sünden, die unmittelbar die Vergeltung nach sich ziehen? Es gibt also kein Gutes, es gibt kein Böses, es gibt keinen Täter oder Veranlasser der guten und bösen Werke, es gibt keine Frucht oder Reifung der guten und bösen Werke und wenn dich, o Nāgasena, jemand tötet, so begeht er damit keinen Mord. Es gibt bei euch, o Nāgasena, keinen Meister, keinen Lehrer und keine Aufnahme in den Mönchsorden. Und wenn du sagst: 'Als Nāgasena, o Grosskönig, reden mich meine Mitbrüder an,' wer ist in diesem Fall Nāgasena? ... Du sprichst also falsch, eine Lüge, wenn du sagst: 'Es gibt keinen Nāgasena.'"

Darauf sprach der ehrwürdige Nāgasena zum König Menandros folgendes: "Du bist, o Grosskönig, an fürstlichen Luxus gewöhnt. Wenn du daher, o Grosskönig, zur Mittagszeit auf dem erhitzten Boden, auf dem heissen Sand einhergehst, indem du auf den rauhen Schotter, Kies und Sand trittst, schmerzen dich die Füsse, dein Körper ermüdet, dein Geist wird verdrossen und es regt sich eine von Schmerz begleitete körperliche Empfindung. Bist du also zu Fuss gekommen oder mit einem Fahrzeug?" "Ich gehe nicht zu Fuss, Herr; ich bin in einem Wagen gekommen." "Wenn du also, o Grosskönig, in einem Wagen gekommen bist, dann erkläre mir den Wagen. Ist, o Grosskönig, die Deichsel der Wagen?" "Nein, Herr." "Ist die Achse der Wagen?" "Nein, Herr." "Sind die Räder der Wagen?" "Nein, Herr." "Ist der Wagenkasten der Wagen?" "Nein, Herr." "Ist die Fahnenstange der Wagen?" "Nein, Herr." "Ist das Joch der Wagen?" "Nein, Herr." "Sind die Zügel der Wagen?" "Nein, Herr." "Ist der Treibstock der Wagen?" "Nein, Herr." "Sind also, o Grosskönig, Deichsel, Achse, Räder, Wagenkasten, Fahnenstange, Joch, Zügel und Treibstock der Wagen?" "Nein, Herr." "Es ist also, o Grosskönig, der Wagen ausserhalb von Deichsel, Achse, Rädern, Wagenkasten, Fahnenstange, Joch, Zügeln und Treibstock?" "Nein, Herr." "Wie ich dich also, o Grosskönig, auch frage und frage, ich sehe keinen Wagen. Was ist also hier der Wagen? Du sprichst also falsch, o Grosskönig, eine Lüge. Du bist doch, o Grosskönig, der erste König in ganz Indien, vor wem fürchtest du dich, dass du eine Lüge sagst? Hört mich denn, ihr fünfhundert Griechen und ihr achtzigtausend Mönche! Dieser König Menandros hier spricht folgendermassen: 'Ich bin in einem Wagen gekomment.' Und auf meine Aufforderung: 'Wenn du, o Grosskönig, in einem Wagen gekommen bist, dann

> erkläre mir den Wagen,' bringt er keinen Wagen zustande. Ist es wohl recht, das gut zu heissen?"
>
> Auf diese Worte riefen die fünfhundert Griechen dem ehrwürdigen Nāgasena Beifall und sprachen zum König Menandros folgendes: "Nun rede, o Grosskönig, wenn du kannst!" Darauf sprach der König Menandros zum ehrwürdigen Nāgasena folgendes: "Ich spreche keine Lüge, o Nāgasena. Gestützt auf Deichsel, Achse, Rädern, Wagenkasten und Fahnenstange wird der Ausdruck, die Benennung, die Bezeichnung, die Redeweise, der Name *Wagen* gebraucht." "Trefflich, o Grossköning, verstehst du den Wagen. Ebenso, o Grossköning, wird nun auch bei mir gestützt auf Haupthaar, Körperhaare, Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Mark, Nieren, Herz, Leber, Brustfell, Milz, Lungen, Eingeweide, Gedärme, Magen, Kot, Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiss, Fett, Tränen, Lymphe, Speichel, Nasenschleim, Gelenköl, Harn, das Gehirn im Kopf, auf Körperlichkeit, Empfindung, Bewusstsein, [89] Gestaltungen (*saṃskāra*) und Erkennen der Ausdruck, die Benennung, die Bezeichnung, die Redeweise, der blosse Name *Nāgasena* gebraucht. In Wirklichkeit aber ist hier eine Persönlichkeit nicht wahrzunehmen. Dies hat auch, o Grosskönig, die Nonne Vajrā in Gegenwart des Erhabenen ausgesprochen mit den Worten: 'So wie man, wenn die Bestandteile [eines Wagens] zusammengefügt sind, das Wort Wagen verwendet, so spricht man im gewöhnlichen Leben, wenn die Gruppen (*skandha*) vorhanden sind, von einem Wesen'." "Wunderbar ist es, o Nāgasena! Erstaunlich ist es, o Nāgasena! Glänzende Antworten hast du auf meine Fragen gegeben. Wenn der Buddha hier wäre, würde er dir Beifall spenden. Trefflich, trefflich, Nāgasena. Glänzende Antworten hast du auf meine Fragen gegeben."

Auch andere frühe Texte betonen die Nicht-Existenz des Selbst und der zusammengesetzten Gegenstände im allgemeinen. Dem *Śāriputrābhidharma* zufolge ist das Selbst (*pudgala / ātman*) nur eine Benennung; die Bestandteile der Person sind nicht das Selbst, noch auch ist ein Selbst ausserhalb dieser Bestandteile. Hier wird das Selbst mit einer Hütte verglichen. 'Hütte' ist nur ein leeres Wort; ihre Bestandteile sind keine Hütte, noch auch gibt es eine Hütte ausserhalb derselben.[141] Die *Mahā-Vibhāṣā*, deren Wichtigkeit unterstrichen wird durch den Umstand, dass die Sarvāstivādins in Kaschmir auch als Vaibhāṣikas 'Anhänger der Vibhāṣā' bekannt waren, unterscheidet zwischen 'empirischer Existenz' und 'Existenz durch harmonische Vereinigung'. Der *pudgala* gehört zu der letzteren Kategorie, während Krug, Tuch, Wagen, Armee, Wald, Hütte 'empirische Existenz' illustrieren. Aber nur die Dharmas haben wirkliche Existenz.[142]

---

[141] TI 1548, Vol. 28, S. 626c Z. 8 f.

[142] TI 1545, Vol. 27, S. 42a Z. 29 - S. 42b Z. 4. Es werden insgesamt fünf Kategorien von Existenz unterschieden, die aber nicht alle in diesem Zusammenhang bedeutsam sind. Hajime Nakamura, Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes, Hirakata: Kansai University of Foreign Studies, 1980, S. 123-24, erwähnt diese Unterscheidung, aber ohne Quellenangabe. Vgl. auch VP, "La controverse du temps", MCB 5 (1936-37), S. 7-158, bes. S. 22 (Mahāvibhāṣā), 28 f. (Saṃghabhadra)

Im Visuddhimagga, der zur Theravāda-Tradition gehört und auf Ceylon im 5. Jahrhundert unserer Zeitrechnung verfasst wurde,[143] werden die Termini 'Lebewesen' (*satta*) und 'Person' (*puggala*) in Parallele gesetzt zu Ausdrücken wie 'Wagen', 'Haus', 'Faust', 'Laute', 'Heer', 'Stadt', 'Baum' und als bloss konventionelle Bezeichnungen charakterisiert.[144]

Die hier kurz angegebene Entwicklung war von grösster Wichtigkeit für die Deutung der Dharma-Theorie. Wir erfuhren schon, dass man angefangen hatte, die Dharmas als Bestandteile der menschlichen Person wie auch aller anderen in der Welt befindlichen Gegenstände aufzufassen. Im Lichte der hier beschriebenen Entwicklung müssen wir jetzt hinzufügen, [90] dass nur diese Bestandteile wirklich bestehen; die zusammengesetzten Wesenheiten, ob es sich nun um die Person oder um sonstige Gegenstände handelt, bestehen nicht wirklich. Die Liste der Dharmas ist so nicht nur eine Liste aller Bausteine der uns bekannten Welt, sondern auch eine Liste all dessen, was es überhaupt gibt. Die Dharmas werden also zu *Daseinselementen*, und die buddhistische Lehre enthält, von diesem Punkt an, eine erschöpfende Ontologie, eine komplette Aufzählung von dem, was da ist.

Vom Standpunkt der Abhidharma-Buddhisten aus betrachtet, gibt es also in Wirklichkeit nur Dharmas in der Welt. Die üblichen, uns aus dem Alltag bekannten Gegenstände gibt es hingegen in Wirklichkeit nicht. Dieser Glaube ruft natürlich die Frage hervor, warum und wie wir dann alle in gleicher Weise getäuscht werden können. Alle Menschen glauben ja, dass sie etwa in einem Haus wohnen, dass sie in einem Wagen herumfahren, dass sie Wasser aus einem Krug trinken. Wenn all diese Gegenstände in Wirklichkeit nicht bestehen, woher kommt dann diese Überzeugung? Die Antwort, die auf diese Frage gegeben wurde, ist sehr wichtig für die weitere Geschichte des Denkens in Indien, und sie hat dieses Denken, sowohl das buddhistische als auch das nicht-buddhistische, nachhaltig beeinflusst. Sie betont die Rolle der Sprache in der Konstruktion der uns bekannten Welt. 'Wagen', sagte Nāgasena zu dem König Menandros, ist nur ein Ausdruck, eine Benennung, eine Bezeichnung, eine Redeweise, ein Name, der benutzt wird, wenn die benötigten Bestandteile vereinigt sind, und das gleiche gilt für eine Person. Der Ausdruck, der in diesem Zusammenhang oft benutzt wird, ist *prajñapti* "Bezeichnung". Die Objekte der Erscheinungswelt sind, aus dieser Sicht, "blosse Bezeichnungen" (*prajñaptimātra*).

Das Weltbild, das wir bis zu diesem Punkt im Zusammenhang mit dem Abhidharma-Buddhismus kennengelernt haben, sieht ungefähr wie folgt aus. Alles, was es gibt, ist aus Dharmas aufgebaut. Die Dharmas sind also die Bausteine der Welt. Nur

[143] Sodō Mori, A Study of the Pāli Commentaries, Tokyo: Sankibo: Buddhist Book Store, 1984, S. 7 f., 486-488.
[144] Vism(W) XVIII.28; vgl. Oetke, 'Ich' und das Ich S.184-85.

die Dharmas bestehen wirklich. Alles andere, und dies gilt besonders auch für Anhäufungen von Dharmas wie Personen und makroskopische Gegenstände, besteht in Wirklichkeit nicht. Der Grund, warum alle Menschen in der Welt die gleichen, nicht-wirklichen, Gegenstände wie Wagen und Krüge, wiedererkennen, liegt in der Sprache. Solche Gegenstände sind letztlich nur Worte. Man spricht in diesem Zusammenhang öfters vom beschränkt Wirklichen (*saṃvṛtisat*) und dem wahrhaft Wirklichen (*paramārthasat*), oder auch von der beschränkten Wahrheit (*saṃvṛtisatya*) und der höchsten Wahrheit (*paramārthasatya*).[145] Die *Vibhāṣā* der Sarvāstivādins bemerkt in Hinsicht auf [91] diese Wahrheiten, dass es in Wirklichkeit nur eine, und zwar die höchste, Wahrheit gibt. Wenn man trotzdem zwei Wahrheiten unterscheidet, wird der Unterschied durch den Blickwinkel, nicht durch die Sache bedingt.[146]

Die Person wurde also als eine Anhäufung von Dharmas vorgestellt. Und wir haben gesehen, wie die meisten Buddhisten aus dieser Vorstellung den Schluss zogen, dass die Person gerade deswegen nicht besteht, weil sie eine Anhäufung ist. Auf diese Weise glaubte man auch vermeintlich alten Buddhaworten, wie solchen, die sagen, dass alle Dharmas nicht das Selbst sind, gerecht zu werden. Weiterhin spielte diese Interpretation eine zentrale Rolle bei der Entwicklung der Lehre, derzufolge alle zusammengesetzten Wesenheiten nicht wirklich bestehen.

Nun gab es aber auch eine Richtung im buddhistischen Denken, die mit der einfachen Verwerfung der Person nicht zufrieden war. Es handelt sich um die sogenannten Pudgalavādins "Anhänger der Lehre, derzufolge es eine Person gibt". Wir wissen nur wenig über den Ursprung und die weitere Geschichte dieser Richtung. Ihre Literatur ist fast völlig verloren gegangen, und wir sind teilweise auf kritische Bemerkungen von Gegnern angewiesen, um Einzelheiten über ihre Lehre zu erfahren. Sie werden schon im kanonischen *Vijñānakāya* der Sarvāstivādins erwähnt und dürften zu den ältesten buddhistischen Schulen gehören.[147] Viele Jahrhunderte später sind sie noch immer da: der chinesische Pilger Hsüan-tsang berichtet in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung, dass die Pudgalavādins von allen Schulen in Indien die meisten Anhänger haben.[148]

---

[145] VP, "Les deux, les quatre, les trois vérités", MCB 5, 1936-37, S. 159-187, mit Verweisen auf die Pāli-Literatur und auf die Literatur der Sarvāstivādins; vgl. auch Charles Willemen, The Essence of Metaphysics, Abhidharmahṛdaya, translated and annotated, Bruxelles, 1975 (Publications de l'Institut des Hautes Études Bouddhiques, Série "Études et Textes", N. 4), S. 85. Siehe ferner Frederick J. Streng, "The Buddhist doctrine of two truths as religious philosophy", JIP 1, 1971, S. 262-271; Ch. E. Freeman, "*Saṃvṛti*, *vyavahāra* and *paramārtha* in the Akṣayamatinirdeśa and its commentary by Vasubandhu", The Buddhist Forum (London) 2, 1991, S. 97-114.

[146] VP, Les deux S. 166.

[147] VP, La controverse du temps S. 358 f.; Bareau, SBPV S. 114; L.S. Cousins, "The 'five points' and the origins of the Buddhist schools", The Buddhist Forum (London) 2, 1991, S. 27-60, bes. S. 54 f.

[148] Bareau, SBPV S. 121.

Die lückenhafte Informationslage gestattet es uns nicht, die Ideen dieser Schule in annähernd vollständiger Weise darzustellen.[149] Ein Thema kehrt aber regelmässig wieder. [92] Unsere Quellen behaupten, die Person sei weder mit den Gruppen (*skandha*) identisch noch von ihnen verschieden. Sie befindet sich weder in noch auch ausserhalb der Gruppen. Manchmal wird sie auch als sowohl identisch mit wie auch verschieden von den Gruppen, Elementen (*dhātu*) und Sinnesbereichen (*āyatana*) beschrieben. Diese Beschreibungen weisen darauf hin, dass die Person auch hier als eine Anhäufung von Dharmas betrachtet wurde. Nur war man in dieser Schule nicht bereit, daraus den Schluss auf ihre Nichtigkeit zu ziehen. Zahlreiche kanonische Zitate wurden benutzt, um zu zeigen, dass der Buddha selbst oft über Personen gesprochen hat, die deshalb auch bestehen müssen.

Es blieb aber nicht bei kanonischen Zitaten. Die oben erwähnten Beschreibungen der Person, und besonders die erste, erlaubten es, den Glauben an eine Person als eine Mittelstellung zwischen zwei Extremen darzustellen. Das dieser Schule zugehörige **Tridharmakaśāstra* zum Beispiel sagt: "Falls das Wesen (*sattva / pudgala*) von den Dharmas verschieden ist, ist es ewig; falls es mit ihnen identisch ist, ist es nicht-ewig. Diese beiden Irrtümer sollten nicht begangen werden."[150] Nicht-ewig bedeutet hier wahrscheinlich 'augenblicklich' (siehe darüber weiter unten). Ewigkeit und Augenblicklichkeit sind also die beiden hier gemeinten Extreme. Weil aber die Person weder von den Dharmas verschieden noch mit ihnen identisch ist, werden diese Extreme vermieden. Ein anderer Text der Schule, das **Sāṃmitīyanikāyaśāstra*, hat noch folgendes zu sagen: "Falls die Person mit den Gruppen identisch wäre, würde die Person verschwinden oder erscheinen, wenn die Gruppen verschwinden oder erscheinen."[151] Dies bestätigt die oben gemachte Annahme, nicht-ewig bedeute hier 'augenblicklich'. Die Gruppen sind ja augenblicklich, und die Person würde es ebenfalls sein, falls sie mit den Gruppen identisch wäre. In Wirklichkeit verschwindet die Person nicht, wenn die Gruppen verschwinden, und dies macht es ihr möglich, eine entscheidende Rolle bei der Wiedergeburt und bei der Befreiung zu spielen. Dies sind

---

[149] Es sei hier auf die unveröffentlichte Doktorarbeit von Thich Thien Chau, Les sectes personnalistes (pudgalavadin) du bouddhisme ancien, Paris: Université de la Sorbonne Nouvelle, 1977, verwiesen. Siehe auch L.S. Cousins, "Person and self", Buddhism into the Year 2000: International Conference Proceedings, Bangkok, Los Angeles: Dhammakaya Foundation, 1994, S. 15-31; Thich Thien Chau, "The literature of the Pudgalavādins", JIABS 7(1), 1984, S. 7-16; "Les réponses des pudgalavādin aux critiques des écoles bouddhiques", JIABS 10(1), 1987, S. 33-53; Bareau, SBPV S. 114 f.; Johannes Bronkhorst, "Études sur Bhartṛhari, 4: L'absolu dans le Vākyapadīya et son lien avec le Madhyamaka", AS 46(1), 1992, S. 56-80, bes. S. 70 f. Tilmann Vetter, "Zum Problem der Person in Nāgārjunas Mūla-Madhyamaka-Kārikās", Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus, hrsg. Walter Strolz und Shizuteru Ueda, Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1982, S. 167-185 behauptet, Nāgārjuna habe in seinen Mūla-Madhyamaka-Kārikās die Pudgalavādins angegriffen. Dies ist aber unwahrscheinlich. Nāgārjuna, wie wir noch sehen werden, greift die Erscheinungswelt an, die für ihn, wie für die meisten Buddhisten, unwirklich ist. Die Erscheinungswelt aller Buddhisten enthält nun aber eine (ebenfalls unwirkliche) Person, die eben als eine Anhäufung von Dharmas gedacht wird.

[150] TI 1506, Band 25, S. 19c Z. 3-5.

[151] TI 1649, Band 32, S. 456b Z. 10-11.

tatsächlich [93] zwei wichtige Funktionen, die die Pudgalavādins der Person zuschreiben: Wiedergeburt und Befreiung beinhalten für sie keinen radikalen Bruch, wie für die meisten anderen Buddhisten.

Wir werden noch sehen, wie die Sarvāstivādins — und mit ihnen die meisten anderen Buddhisten — alles, was es gibt, in zwei Arten von Dharmas unterteilen, nämlich die verursachten (*saṃskṛta*) und die nicht-verursachten (*asaṃskṛta*) Dharmas. Die verursachten Dharmas sind augenblicklich, die nicht-verursachten ewig. Wir wissen, dass der Pudgala sich zwischen diesen zwei Extremen befindet. Man könnte nun denken, dass der Pudgala, falls er wirklich besteht, ein Dharma sein muss, wie alles andere, was besteht. Aber gehört der Pudgala zu den verursachten oder zu den nicht-verursachten Dharmas? Die Meister der Pudgalavāda-Schule haben sich mit dieser Frage befasst, und sie haben entschieden, dass der Pudgala einer eigenen, gesonderten Kategorie zugehört.

Der Pudgalavāda lässt sich wahrscheinlich innerhalb des Buddhismus Indiens als ein Versuch, den Kontakt mit der alltäglichen Wirklichkeit nicht völlig abzubrechen, verstehen. Es ist ja die Person, die Fehler macht, deren Aktivitäten Vergeltung hervorrufen und die letzten Endes den Kreislauf der Wiedergeburten in Gang hält. Ohne Person, so glauben die Pudgalavādins, ist auch die Lehre des Buddha nutzlos. Trotz der Anstrengungen dieser Schule, hat sich der Hauptstrom des Buddhismus in die oben angedeutete Richtung fortentwickelt. Da akzeptierte man die Unwirklichkeit der Person ohne weiteres und dehnte diese Unwirklichkeit auch auf die ganze Erscheinungwelt aus. Weitere Entwicklungen, die wir im Zusammenhang mit dem Mahāyāna in einem späteren Kapitel näher betrachten werden, vertieften noch die Kluft zwischen Erscheinungswelt und Wirklichkeit. Diese dem Buddhismus eigene Tendenz (sie hat keine Parallele im Brahmanismus oder im Jinismus jener Zeit), die höchste Wirklichkeit ausserhalb der Erscheinungswelt zu suchen oder sogar sie zu leugnen, findet ihre Erklärung wohl in dem Umstand, dass die buddhistische Befreiung eine höchste Einsicht erforderte, deren Inhalt aber von der Tradition nicht in klarer Weise festgelegt worden war. Man war sozusagen immer auf der Suche nach einer Einsicht und deswegen auch nach einer Wirklichkeit, die sich hinter der Erscheinungswelt verbirgt. Die Existenz der Pudgalavāda-Schule und die Tatsache, dass sie noch im 7. Jahrhundert so viele Anhänger hatte, beweist, dass die markanteste Entwicklung im indischen Buddhismus, die ihn immer weiter von der Erscheinungswelt wegführte, auch unter den Mönchen keinen allgemeinen Beifall gefunden hat.

Ehe wir uns der Systematisierung der Dharma-Theorie innerhalb der Sarvāstivāda-Schule zuwenden, ist hier noch kurz davon zu berichten, wie schon in den alten

Lehrreden, und unter deren Einfluss auch im späteren Buddhismus, spirituelle Praxis und Weltbild miteinander verbunden [94] wurden.[152] Ich habe nicht die Absicht, das buddhistische Weltbild in seinen Einzelheiten darzustellen. Dieses Weltbild, obwohl nicht unwichtig, macht ja nicht die buddhistische Lehre im engeren Sinne aus und ist mit ihr auch nicht direkt verbunden. Eine Ausnahme bilden die drei — auch Welten (*avacara*, *loka*) oder Daseinsbereiche (*bhava*) genannten — Daseinsebenen (*dhātu*), nämlich die Ebene der Sinnlichkeit (*kāmadhātu*), die Ebene der Form (*rūpadhātu*) und die Ebene der Formlosigkeit (*ārūpyadhātu*). Hier ist zu bemerken, dass die Ebene der Formlosigkeit mit den vier formlosen (*ārūpya*) geistigen Zuständen verbunden ist und die Ebene der Form mit den vier Versenkungsstufen (*dhyāna*). Trotzdem werden die drei Daseinsebenen konkret-physisch als einander übergeordnet vorgestellt. Die formlose Ebene befindet sich z.B. über den beiden anderen, und innerhalb dieser steht der Bereich, in dem es weder Vorstellung noch Nichtvorstellung gibt (*naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*), an oberster Stelle.[153] Die Verbindung zwischen den verschiedenen geistigen Zuständen und den mit ihnen korrespondierenden Weltgegenden wird so gedacht, dass der Meditierende durch diese Übungen Zugang zu diesen Gegenden erlangt. Diese Homologisierung von "inneren" Zuständen und "äusseren" Sachlagen ist natürlich nicht ohne Parallelen in den Religionen der Menschheit,[154] unterscheidet sich aber von der rationaleren Tendenz, welche die meisten späteren Entwicklungen des Buddhismus in Indien kennzeichnet. Dem Glauben, dass Meditationszustände uns etwas über die Beschaffenheit der Welt lehren, werden wir hingegen in späteren Entwicklungsstufenen wiederbegegnen.

Die Systematisierung der Dharma-Theorie

Die gerade skizzierte Dharma-Theorie war erst ein Ansatz, der viel weiter verfeinert und systematisiert werden konnte. Das geschah denn auch, und wir haben ziemlich genaue Informationen über diesen Prozess in der sogenannten Sarvāstivāda Schule des Buddhismus. Dies war nicht die [95] einzige Schule, die sich in den ersten

---

[152] Siehe z.B. Glasenapp in Oldenberg, Buddha S. 436 f.; W. Kirfel, Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt, Bonn u. Leipzig: Kurt Schroeder, 1920, bes. S. 207; William Montgomery McGovern, A Manual of Buddhist Philosophy, Vol. I: Cosmology, London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1923, S. 60 f.; Randy Kloetzli, Buddhist Cosmology, From Single World System to Pure Land: Science and Theology in the Images of Motion and Light, Delhi: Motilal Banarsidass, 1983, bes. S. 29 f.; Takasaki Jikido, An Introduction to Buddhism (tr. Rolf W. Giebel), Tokyo: The Tōhō Gakkai, 1987, S. 133 f.

[153] Dies ist nicht die einzige in der Literatur vertretene Meinung; siehe Abhidh-k-bh(P) S. 113 Z. 25, Abhidh-k(VP) Heft 2 S. 10.

[154] Siehe dazu z.B. das Kapitel "Chamanisme et cosmologie" in Mircea Eliade, Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris: Payot, 1951, S. 235 f.

Jahrhunderten dieser Religion entwickelte; die Namen mehrerer Schulen sind uns überliefert, und wir werden uns später noch kurz mit verschiedenen Lehrmeinungen einiger dieser Schulen befassen. Hier ist es vorerst wichtig, nochmals daran zu erinnern, dass nur von zwei dieser Schulen ein vollständiger 'Korb der Scholastik' (*Abhidharma-Piṭaka*) bewahrt geblieben ist, und zwar das *Abhidharma-Piṭaka* der Theravādins und das der Sarvāstivādins. Von diesen zwei Schulen ist die letztere die weitaus wichtigere für die weiteren Entwicklungen des Buddhismus innerhalb Indiens. Sie ist auch diejenige, die die Systematisierung der Dharma-Theorie am weitesten durchgeführt hat. Dies fand in den als kanonisch anerkannten Texten des *Abhidharma-Piṭaka* der Sarvāstivādins statt,[155] aber auch in verschiedenen nicht-kanonischen Werken dieser Schule. Glücklicherweise sind auch mehrere dieser nicht-kanonischen Texte uns in chinesischer Übersetzung erhalten geblieben.

Hier werden wir uns zuerst der Lehre der Augenblicklichkeit der Dinge zuwenden. Sie ist zwar nicht das Alleineigentum der Sarvāstivādins. Ganz im Gegenteil wird sie bald von anderen buddhistischen Schulen übernommen. Sie hat aber besonders in der Sarvāstivāda-Schule zu eigenartigen Entwicklungen Anlass gegeben, die wir bald besprechen werden.

Bei der Entwicklung der Dharma-Theorie war die Frage unumgänglich, wie lange die einzelnen Dharmas bestehen, oder anders gesagt, wie lange es dauert bis ein Dharma nach seiner Erscheinung wieder verschwindet. Eine Antwort auf diese Frage suchte man in den überlieferten Buddhaworten, und da stiess man auf das Thema der Vergänglichkeit der Dinge. Mehrere Textstellen beschäftigen sich mit diesem Thema. Wir haben es schon in der Lehrrede kennengelernt, die der Buddha gemäss der Überlieferung kurz nach seiner Erleuchtung zu seinen ersten Jüngern gepredigt hat. Da wird unter anderem folgendes gesagt: "Was meint ihr nun, ihr Jünger, ist die Körperlichkeit beständig oder unbeständig?" "Unbeständig, Herr." "Was aber unbeständig ist, ist das Leiden oder Freude?" "Leiden, Herr." Der gleiche Wortlaut wird dann wiederholt im Zusammenhang mit den vier anderen Gruppen (*skandha*). Diese Passage zeigt deutlich, dass in der alten Lehre die Vergänglichkeit der Dinge eng mit dem Leiden verknüpft war. Sie wurde also wiederholt erwähnt, öfters, wie hier, in Bezug auf die Gruppen oder auch auf die Dharmas im allgemeinen. Eine andere Stelle gibt z.B. die folgende Spezifikation: "Alle Gestaltungen sind vergänglich, gekennzeichnet durch Entstehen und Vergehen; nach ihrem Entstehen verschwinden

[155] Zu diesen Texten, vgl. Cox, Disputed Dharmas S. 31 f.

sie."[156] Wir haben schon [96] gesehen, dass man angefangen hatte, die Gestaltungen (*saṃskāra*), wie die Gruppen (*skandha*) überhaupt, als Dharmas zu betrachten.

Gewisse Buddhisten interpretierten dies nun so, dass die Dharmas momentan sind und also nur einen einzigen Augenblick dauern.[157] Dabei wurde diese neue Lehre nicht sofort von allen Buddhisten angenommen. Sie findet sich noch nicht im *Sūtrapiṭaka* (pa *Suttapiṭaka*) der Theravādins.[158] In dieser Schule tritt sie zuerst in den Werken Buddhaghosas (5. Jh.) in Erscheinung.[159] Aber auch Sarvāstivāda Texte — z.B. das *Saṃyuktābhidharmahṛdaya* und die *Mahā-Vibhāṣā* — gestehen, dass der Buddha nicht über Augenblicke gesprochen hat.[160] Andere Schulen glaubten, dass bestimmte Dharmas zwar unbeständig aber nicht augenblicklich seien.[161]

Die Augenblicklichkeitslehre verträgt sich natürlich sehr gut mit der eigentlichen Dharma-Theorie. Diese verneint ja die Existenz von zusammengesetzten Gegenständen: nur deren letzte Bestandteile, d.h. die Dharmas, bestehen wirklich. Die Lehre der von Augenblicklichkeit fügt nur hinzu, dass auch zeitlich zusammengesetzte Gegenstände nicht wirklich bestehen; auch zeitlich gesehen bestehen nur die letzten Bestandteile, d.h. die momentanen Dharmas.

Wir werden noch sehen, wie die Lehre der Augenblicklichkeit zu vielen theoretischen Erörterungen Anlass gegeben hat, anfangs besonders in [97] der Schule der Sarvāstivādins selbst, später auch in anderen Schulen.[162] Hier kommt es vor allem

---

[156] SN I S. 200 usw.; vgl. Katsumi Mimaki, La réfutation bouddhique de la permanence des choses (*sthirasiddhidūṣaṇa*) et la preuve de la momentanéité des choses *(kṣaṇabhaṅgasiddhi)*, Paris: Institut de Civilisation Indienne, 1976, S. 1 und 209; Lilian Silburn, Instant et cause: le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde, Paris: J. Vrin, 1955, S. 177 f.

[157] Siehe VP, "Notes sur le 'moment' ou *kṣaṇa* des bouddhistes", RO 8 (1931-32 [1934]), S. 1-9; Nachdruck mit ursprünglichen Seitenangaben in Essays on Time in Buddhism, hrsg. H.S. Prasad, Delhi: Sri Satguru Publications (Bibliotheca Indo-Buddhica No. 78), 1991, S. 69-77; Alexander von Rospatt, The Buddhist Doctrine of Momentariness: a survey of the origins and early phase of this doctrine up to Vasubandhu, Stuttgart: Franz Steiner (Alt- und Neu-Indische Studien, 47), 1995. Schmithausen, Spirituelle Praxis S. 178 f., vertritt die Ansicht, diese Lehre könnte durch eine bestimmte spirituelle Praxis, vielleicht die Konzentration der Aufmerksamkeit (*smṛtyupasthāna*), inspiriert worden sein; Rospatt, Momentariness S. 217 glaubt vielmehr, dass sie hauptsächlich auf der Analyse der Veränderung basiert ist.

[158] Glasenapp, Zur Geschichte S. 51 Anm. 9; David J. Kalupahana, Causality: The Central Philosophy of Buddhism, Honolulu: The University Press of Hawaii, 1975, S. 82 f. Rospatt, Momentariness S. 16 f.

[159] Kalupahana, ibid., S. 148; ebenfalls "The Buddhist conception of time and temporality", PEW 24, 1974, S. 181-191, bes. S. 186 (Nachdruck Prasad, Essays on Time, S. 479-489); A History of Buddhist Thought, Honolulu: University of Hawaii Press, 1992, S. 206-216; Rospatt, Momentariness S. 32 f.

[160] Bart Dessein, Allerlei betreffende de Kern der Scholastiek (Saṃyuktābhidharma-hṛdayaśāstra - T. Vol. 28, Nr. 1552), unveröffentlichte Doktorarbeit Universität Gent, 1994, Heft I, 1 S. 151; Heft II,1 S. 195 Anm. 594.

[161] VP, La controverse du temps S. 136 f.

[162] Rospatt, Momentariness S. 15 f. weist mit Recht darauf hin, dass die Augenblicklichkeitlehre erst relativ spät explizit bezeugt wird. Hier gehen wir aber davon aus, dass die Lehre so alt ist wie das Pañcavastuka (siehe unten) und in den Merkmalen des Verursachten (*saṃskṛtalakṣaṇa*) ihren Ausdruck findet. Dies ist zwar hypothetisch, erlaubt aber eine kohärente Interpretation der Entwicklung; siehe die Besprechung von Rospatts Buch, AS 49(2), 1995, S. 513-519. Die Hypothese wird auch gestützt durch den Umstand, dass schon das alte Sūyagaḍa der Jainas (1.1.1.17) die fünf buddhistischen Gruppen (*skandha*) als *khaṇa-joi = kṣaṇayogin* 'die sich nur einen Moment lang verbinden' beschreibt; siehe Willem B. Bollée, Studien zum Sūyagaḍa: Die Jainas und die anderen Weltanschauungen vor der Zeitwende, Wiesbaden: Franz Steiner (SSAI Bd. 24), 1977, S. 72 f.

darauf an hervorzuheben, dass die Lehre von der Augenblicklichkeit, obwohl nicht in den alten Lehrreden bezeugt, ein unabtrennbarer Teil der Dharma-Theorie geworden ist, der von den meisten Buddhisten Indiens akzeptiert wurde. Die Tatsache, dass mehrere Schulen die sogenannten nicht-verursachten (*asaṃskṛta*) Gegebenheiten, die nicht momentan, sondern vielmehr ewig seien, von dieser Lehre ausnahmen, fällt dagegen nicht ins Gewicht.

Wir werden uns jetzt mit der seit Frauwallner als Pañcavastuka bekannten Systematisierung der Dharmas befassen.[163] Es handelt sich dabei um eine Neueinteilung der Dharmas in fünf Kategorien. Wir wissen, dass man vorher versucht hatte, den Dharmas jeweils in den aus den alten Lehrreden bekannten Schematisierungen einen Platz zu geben. Dies waren in erster Linie die fünf Gruppen (*skandha*), sodann auch die zwölf Sinnesbereiche (*āyatana*) und die achtzehn Elemente (*dhātu*). Dabei gab es aber in den Aufzählungen der Dogmatiker immer Dharmas, die nicht, oder nur mit grösster Mühe, in die herkommlichen Kategorien hineinpassten. Das Pañcavastuka nun bricht mit dieser Tradition, und bietet fünf neue Kategorien. Wir finden diese Neueinteilung namentlich in dem Text gleichen Namens (*Pañcavastuka*), der sowohl als Teil des kanonischen *Prakaraṇapāda* wie auch unabhängig erhalten ist, aber auch schon im älteren *Dharmaskandha,* der ebenfalls dem Sarvāstivāda *Abhidharma-Piṭaka* zugehört.[164] Alle späteren Texte des Sarvāstivāda kennen diese Systematisierung, auch wenn sie da ein wenig zurücktritt hinter der älteren Einteilung in fünf Gruppen (*skandha*).
[98]

Das Pañcavastuka ist also eine fünffache Einteilung der Dharmas, und zwar nach den folgenden Gegenständen (*vastu*) oder Kategorien (*dharma*): (1) die Materie (*rūpa*), (2) der Geist (*citta*), (3) die geistigen (Gegebenheiten) (*caitta / caitasika*), (4) die vom Geist getrennten Gestaltungen (*cittaviprayukta saṃskāra*), und (5) die nicht-verursachten (Gegebenheiten) (*asaṃskṛta*). Dabei sind die unter (1) bis (4) eingeordneten Dharmas sämtlich verursachte (*saṃskṛta*) Gegebenheiten, während (5) die nicht-verursachten Gegebenheiten enthält.

Verglichen mit der älteren Einteilung in fünf Gruppen (*skandha*) — von Frauwallner Pañcaskandhaka genannt — war das Pañcavastuka ein klarer Fortschritt, und zwar, weil im Pañcavastuka sämtliche Dharmas erfasst und eingeordnet werden

[163] Frauwallner, AbhidhSt I (ŭ Studies, Kapitel VI).
[164] J. Imanishi, Das Pañcavastukam und die Pañcavastukavibhāṣā, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (NAWG Jg 1969 Nr. 1), S. 13-15; vgl. z.B. Dhsk S. 26 Z. 27 - S. 27 Z. 11. Das kanonische Prakaraṇapāda findet sich TI 1541 und TI 1542 (Bd. 26). Das unabhängige Pañcavastuka ist TI 1556 und TI 1557 (Bd. 28). Sanskrit Fragmente in Imanishi, Das Pañcavastukam. Das Pañcavastuka hat anfangs vielleicht Pañcadharmaka geheissen (Imanishi, a.a.O., S. 12).

konnten. Es bedeutete trotzdem keinen radikalen Bruch mit den fünf Gruppen. Die Gruppen finden sich nämlich im neuen Pañcavastuka wieder, und zwar in folgender Weise. Die erste Kategorie des Pañcavastuka, die Materie (*rūpa*), entspricht der ersten, ebenfalls *rūpa* genannten, Gruppe. Empfindungen (*vedanā*) und Vorstellungen (*saṃjñā*) verlieren ihre Eigenstellung als Kategorien und gehören jetzt zu den geistigen Gegebenheiten (*caitasika dharma*), der dritten Kategorie des Pañcavastuka. Die fünfte Gruppe, das Erkennen (*vijñāna*), finden wir wieder unter Geist (*citta*), der zweiten Kategorie des Pañcavastuka. Die Gruppe der Gestaltungen (*saṃskāra*) dagegen gehört natürlich in erster Linie zur dritten Kategorie der geistigen Gegebenheiten. Ihr Name lebt aber auch in der vierten Kategorie der vom Geist getrennten Gestaltungen (*cittaviprayukta saṃskāra*) fort. Diese vom Geist getrennten Gestaltungen werden tatsächlich schon im alten *Dharmaskandha* als der Gruppe der Gestaltungen zugehörig beschrieben.[165] In diese Kategorie wurden jetzt aber Gegebenheiten aufgenommen, die im alten System der fünf Gruppen nur mit Schwierigkeit einen Platz fanden.[166] Das gleiche gilt für die fünfte Kategorie der nicht-verursachten (*asaṃskṛta*) Gegebenheiten.

Die Schaffung dieser neuen Gliederung war ein Wendepunkt in der Entwicklung des buddhistischen Denkens. Sie zeigt die Bereitschaft, über die Bewahrung der Tradition hinaus die buddhistische Lehre unabhängig weiterzudenken. Und wo die traditionelle Lehre Schwächen oder Lücken aufwies, ging man einer Abänderung ihrer herkömmlichen Gestalt nicht aus dem Weg.

Diese neue Art, sich mit der althergebrachten Lehre auseinanderzusetzen, verrät sich auch in der Anwesenheit von bestimmten Dharmas in der Aufzählung des Pañcavastuka. Diese Dharmas zeigen, wie man bei der Systematisierung auftretende Schwierigkeiten zu lösen versuchte. Wir werden einige dieser speziellen Dharmas uns genauer ansehen.

[99]

Der erste "Gegenstand" des Pañcavastuka enthält die Dharmas, die zur Kategorie Materie (*rūpa*) gehören. Diese Dharmas werden wie folgt beschrieben:[167]

> Was ist die Materie? Die vier grossen Elementen und die von den vier grossen Elementen abhängige [Materie].
> Was sind die vier grossen Elemente? Das Erdelement, das Wasserelement, das Feuerelement und das Windelement.
> Was ist die abhängige Materie? Das Augenorgan, das Gehörorgan, das Geruchsorgan, das Zungenorgan, das Körperorgan, die Form, der Ton, der

[165] Dessein, Allerlei , Heft II Vol. 1, S. 134 f., Anm. 18.
[166] Vgl. Abhidh-k-bh(Hi) I S. XV; ferner Kapani, La notion de saṃskāra S. 265 f.
[167] Imanishi, Das Pañcavastukam S. 6-7.

Geruch, der Geschmack, ein Teil der Berührbaren und [die Materie der] Nichtverständigung (*avijñapti*).

Die meisten dieser Dharmas sind uns schon bekannt. Zehn der zwölf Sinnesbereiche (*āyatana*) finden hier ihren Platz, nämlich die fünf Organe mit je ihrem Objekt. Nur das Denken (*manas*) und sein Objekt, die psychische Eigenschaft (*dharma*), werden hier nicht erwähnt, und das ist durchaus verständlich. Diese beiden gehören ja nicht zur Kategorie Materie. Weiterhin finden wir hier die vier grossen Elemente: Erde, Wasser, Feuer und Wind. Ihr Auftreten in der Kategorie Materie weckt ebenfalls kein Erstaunen. Nur der Äther (*ākāśa*) fehlt. Dies erklärt sich aber daraus, dass der Äther als ein nicht-verursachtes und deswegen ewiges Element betrachtet wurde. Im Pañcavastuka findet er also seinen Platz in der fünften Kategorie, der der nicht-verursachten Gegebenheiten.

Der letzte der hier erwähnten Dharmas ist hingegen völlig verschieden von den anderen Dharmas in dieser Kategorie. Es handelt sich um den Dharma "Nichtverständigung" (*avijñapti*). Die Funktion dieses Dharmas kann nur auf dem Hintergrund der besonderen Deutung der Karma-Lehre im Buddhismus verstanden werden. Karma ist hier, wie wir gesehen haben, nicht nur Werk sondern auch Absicht. Absicht kann nun sichtbares, aber auch unsichtbares Werk veranlassen. Das *Abhidharmakośabhāṣya* spricht in diesem Zusammenhang von einem Menschen der andere zu handeln veranlasst ohne selber zu handeln. In ihm entsteht "Nichtverständigung", die ihn fortan objektiv von einem, der nicht zu solch einer Handlung Anlass gegeben hat, moralisch unterscheidet.[168] Diese "Nichtverständigung" haftet ihm jetzt an und begleitet ihn bis zu der Zeit, da seine Handlung belohnt oder bestraft wird.

[100]

Andere Dharmas, deren Anwesenheit auf die Durchführung einer weiteren Systematisierung der Dharma-Theorie hinweist, finden sich in der vierten Kategorie des Pañcavastuka, der Kategorie der vom Geist getrennten Gestaltungen (*cittaviprayukta saṃskāra*).[169] Dies war eigentlich auch schon zu erwarten. Diese Kategorie ist die wichtigste Neuerung des Pañcavastuka und wurde gerade mit dem Ziel geschaffen,

---

[168] Étienne Lamotte, "Le traité de l'acte de Vasubandhu Karmasiddhiprakaraṇa", MCB 4 (1935-36), S. 151-263, bes. S. 156 f., 162 f.; Abhidh-k(VP) Heft 3, S. 3, Anm. 2; Amṛtar(B̊) S. 30 f.; Abhidh-k-bh(Hi) I S. XXXV f.; Alexis Sanderson, "The Sarvāstivāda and its critics: anātmavāda and the theory of karma", Buddhism into the Year 2000: International Conference Proceedings, Bangkok, Los Angeles: Dhammakaya Foundation, 1994, S. 33-48, bes. S. 38 f.

[169] Imanishi, Das Pañcavastukam S. 8. Das gleiche auch schon im Dharmaskandha; s. Imanishi, ibid., S. 15-16. Eine ähnliche Liste findet sich in Ghoṣakas Amṛtarasa und anderswo; s. Padmanabh S. Jaini, "The development of the theory of viprayukta-saṃskāras", BSOAS 22 (1959), S. 531-547, bes. S. 536 f.

Dharmas unterzubringen, die im alten Pañcaskandhaka nicht leicht einen Platz fanden.[170]

Wir haben soeben über die Lehre der Augenblicklichkeit der Dharmas gesprochen. Dabei haben wir den folgenden alten kanonischen Satz zitiert: "Alle Gestaltungen sind vergänglich, gekennzeichnet durch Entstehen und Vergehen; nach ihrem Entstehen verschwinden sie." Der Teil "gekennzeichnet durch Entstehen und Vergehen" lautet auf Pāli *uppādavayadhammino*. Dieser Ausdruck enthält das Wort Dharma (pa *dhamma*) und könnte auch übersetzt werden "[alle Gestaltungen] haben Entstehen und Vergehen als Dharmas". Es ist unwahrscheinlich, dass solch eine Deutung in alter Zeit gemeint war; Dharma hat mehrere Bedeutungen, darunter auch Eigenschaft, Qualität. Trotzdem konnten Ausdrücke wie dieser in der Zeit der entwickelten Dharma-Theorie leicht den Eindruck erwecken, dass alle Dharmas von zwei weiteren Dharmas begleitet werden, und zwar von den Dharmas "Entstehen" und "Vergehen".

Es sieht aus, als ob diese oder ähnliche Aussagen des alten Kanons tatsächlich in dieser Weise gedeutet wurden.[171] Wir finden nähmlich in der Kategorie der vom Geist getrennten Gestaltungen (*cittaviprayukta saṃskāra*) auch die folgenden vier Dharmas: Geburt (*jāti*), Altwerden (*jarā*), Bestehen (*sthiti*), Vergänglichkeit (*anityatā*). Es gibt Hinweise, dass man sich nicht einig war, ob es vier oder nur drei dieser sogenannten "Merkmale des Verursachten" (*saṃskṛtalakṣaṇa*) gibt.[172] Es handelt sich um die Dharmas, die dafür zuständig sind, dass andere Dharmas entstehen, ein [101] Augenblick bestehen, und demnächst verschwinden. Es stellt sich klar heraus, wie die frühen Sarvāstivādins mit der Augenblicklichkeitslehre beschäftigt waren. Zur gleichen Zeit zeigt dieses Beispiel, in welchem Mass die Stimmung der Lehre sich inzwischen geändert hat. Geburt, Altwerden und Vergänglichkeit waren doch in der alten Lehre Begriffe, die benutzt wurden, um das in der menschlichen Existenz inherente Leiden zu unterstreichen. Die gleichen Begriffe finden wir hier wieder, aber ihre gefühlsmässige Beziehung zum Leiden ist völlig verschwunden. Für die Dogmatiker dieser Zeit sind Geburt, Altwerden und Vergänglichkeit Dharmas, d.h. in ihrer Ontologie aufgenommene Wesenheiten, die, wie andere Dharmas, nur ein Augenblick bestehen, und dabei eine bestimmte Aufgabe erledigen. Wir werden noch sehen, wie die

[170] Die Liste der vom Geist getrennten Gestaltungen ist nicht immer die gleiche; siehe Cox, Disputed Dharmas S. 70 f.

[171] Vgl. auch Glasenapp, Zur Geschichte S. 58-59, für weitere Stellenangaben.

[172] Siehe Amṛtar(B) S. 43 f.; Cox, Disputed Dharmas S. 146 f.; Johannes Bronkhorst, Three Problems pertaining to the Mahābhāṣya, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute (Post-graduate and Research Department Series, 30), S. 67-68. Der kanonische Grundtext dieser Lehre, das Trilakṣaṇasūtra, erwähnt nur drei dieser Merkmale; siehe Rospatt, Momentariness S. 23 mit Anm. 31, S. 40 f. Das Mahābhārata kennt die vier Merkmale Geburt, Wachstum, Altwerden und Sterben des Manifestierten (*vyakta*) (Mhbh 12.228.29-30), und es scheint berechtigt, hier buddhistischen Einfluss zu vermuten.

Trockenheit dieser Systematik die Reaktion anderer Buddhisten ausgelöst hat. Dabei sollen wir aber nicht vergessen, dass diese Dürre nicht nur ein Verlust war. Es war diese gefühlsmässige Dürre, die, wie es scheint, die Geburt des rationalen Denkens in Indien begleitet hat. Auch auf diese Seite der hier besprochenen Entwicklungen werden wir später noch zurückkommen. Jetzt ist aber schon klar, dass hier auf radikaler Weise versucht wird, eine Ontologie zu entwickeln, die, trotz ihrer eigenartigen Natur, nicht mit der uns bekannten Welt im Widerspruch steht. Dabei ging es in jedem Fall darum, festzustellen, ob diese oder jene Sache wirklich besteht. Wirklich bestehende Sachen sind notwendigerweise Dharmas. Die vollständige Liste von Dharmas soll imstande sein, unsere alltägliche "Wirklichkeit" — die als solche nicht wirklich ist — zu erklären. Wir wissen, dass Dharmas einen Beginn, eine Dauer, und ein Ende haben. Die Frage ist also: besteht dieser Beginn wirklich oder nicht? Falls ja, kann der Beginn nur ein Dharma sein. Falls nein, haben die Dharmas keinen Beginn, und sind sie also nicht momentan. Diese Art Fragestellungen wird nun rigoros durchgeführt mit Hinsicht auf vielerlei Problemsituationen. Im Pañcavastuka zeigen sich die ersten Spuren dieser Vergehensweise. In der späteren Geschichte der Schule wird diese Art von Analysieren weiter verfeinert.

Diese spätere Verfeinerung wird illustriert durch die Diskussion, zu welcher die gerade besprochenen Dharmas Anlass gegeben haben. Die Frage ist hier wie, falls tatsächlich alle Dharmas Geburt, Altwerden, Bestehen und Vergänglichkeit besitzen, es denn mit diesen Dharmas Geburt, Altwerden, Bestehen, Vergänglichkeit selber bestellt ist. Auch diese Dharmas entstehen, bestehen, und vergehen, und sollten also von diesen gleichen Dharmas begleitet werden. Die späteren Sarvāstivādins sind damit einverstanden, und verschiedene von ihnen sprechen also von den Dharmas Geburt der Geburt (*jātijāti*), Bestehen des Bestehens (*sthitisthiti*) usw. Diese neue Dharmas sind aber nicht selber von weiteren Dharmas Geburt, Altwerden, Bestehen und Vergänglichkeit begleitet. Dies ist nicht nötig, weil die erste Geburt ebensogut die Geburt der Geburt hervorruft, [102] wie die Geburt der Geburt die erste Geburt hervorruft. Ähnliches gilt für die übrigen Dharmas dieser Art.[173]

Wenden wir uns jetzt einigen anderen "vom Geist getrennten Gestaltungen" zu, und zwar der Masse des Wortes (*nāmakāya*), der Masse des Satzes (*padakāya*), und der Masse des Lautes (*vyañjanakāya*).[174] Die genaue Erklärung dieser Ausdrücke wechselt

---

[173] Vgl. Abhidh-hṛ(A) 2.10, S. 68; Willemen, Essence S. 19 f. Das Abhidharmahṛdaya und der Amṛtarasa benutzen die Ausdrücke *jātijāti* usw. nicht; s. Amṛtar(B) S. 44 Anm. 57.

[174] Die Masse des Lautes (*vyañjanakāya*) fehlt in der von Imanishi (Das Pañcavastukam S. 8) bearbeiteten, unvollständigen, Handschrift des Pañcavastuka, erscheint aber in allen Paralleltexten. Es sei hier aber erwähnt, dass die älteste chinesische Übersetzung dieses Werkes auch nur zwei, statt drei, Termini enthält, deren genaue Identifizierung übrigens nicht ohne Schwierigkeiten ist; s. Bronkhorst, Three Problems S. 62-63.

einigermassen in den verschiedenen uns erhalten gebliebenen Texten.[175] Allen gemein ist aber, dass es sich hier um sprachliche Wesenheiten handelt. Die Masse des Wortes, z.B., ist das Wort als Einheit gesehen. Und es ist nicht schwierig einzuschätzen, welche Rolle so eine Masse des Wortes im buddhistischen Weltbild spielen konnte. In diesem Weltbild gibt es ja keine zeitlich ausgedehnte Gegenstände, und deswegen auch keinen Platz für Worte und ähnliche sprachliche Wesenheiten. Dies erfuhren die frühen Sarvāstivādins anscheinend als problematisch. Vielleicht hatten sie Schwierigkeiten damit, zu glauben, dass es überhaupt keine Worte, und deswegen auch keine Buddhaworte, gibt; spätere Auseinandersetzungen zwischen Buddhisten legen diese Möglichkeit nahe.[176] Vielleicht aber auch dachten sie an die Unwirklichkeit der alltäglichen Welt, die, wie wir gesehen haben, durch Worte bedingt wird: ein Wagen ist in Wirklichkeit nicht wahrzunehmen, er ist nur ein Ausdruck, eine Benennung, eine Bezeichnung, eine Redeweise, ein Name, wie es Nāgasena im *Milindapañha* ausdrückte. Wenn aber die unwirklichen Gegenstände der Alltagswelt durch Worte bedingt sind, sollten jedenfalls diese Worte wirklich bestehen. Leider verraten die alten Texte uns nicht, aus welchem genauen Grund die Sarvāstivādins auf die Existenz der Worte und anderen Bestandteile der Sprache Wert legten.[177] Sicher ist nur, dass sie das Problem der Nicht-[103]Existenz dieser sprachlichen Wesenheiten durch die Einführung der oben erwähnten sprachlichen Dharmas zu lösen suchten.

Die Augenblicklichkeit der Dharmas rief ebenfalls folgendes Problem hervor. Wie kann man überhaupt sagen, dass die zahllosen Dharmas, die ständig entstehen und verschwinden, irgend etwas mit einander gemein haben? Wie kann man diese unendliche Menge von Dharmas mit der beschränkten Zahl von im Abhidharma der Sarvāstivādins enthaltenen Namen erschöpfend fassen?[178] Die Antwort ist im "Wesensgemeinschaft" (*nikāyasabhāga*, oder auch *sabhāgatā*) genannten Dharma zu suchen, der auch zu den vom Geist getrennten Gegebenheiten gehört. Diese "Wesensgemeinschaft" erlaubt uns, eine Gruppe (*skandha*) usw. als solche zu erkennen und zu benennen. Ähnliches gilt auch für die verschiedenen Arten von Lebewesen.[179]

---

[175] Bronkhorst, Three Problems S. 60-61, mit genauen Stellenangaben; vgl. auch Padmanabh S. Jaini, "The Vaibhāṣika theory of words and meanings", BSOAS 22 (1959), S. 95-107, bes. S. 97; Amṛtar(B) S. 61 f.

[176] Jaini, The Vaibhāṣika theory S. 96.

[177] Jaini (The Vaibhāṣika theory S. 97 f.), mit Verweisung auf die betreffende Diskussion im Abhidharmakośa des Vasubandhu (Abhidh-k-bh(P) S. 80 Z. 24 f.), erwähnt die Möglichkeit, dass physische Laute auf den *nāman* operieren, während der *nāman* die Bedeutung in Erscheinung bringt. Diese Rolle in der Bedeutungvermittlung ist aber wahrscheinlich eine spätere Entwicklung, wie sie auch in der nicht-buddhistischen indischen Sprachphilosophie erst später erscheint; siehe Johannes Bronkhorst, "Language, Indian theories of", Routledge Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward Craig.

[178] Ihre Zahl erhebt sich in späteren Systematisierungen auf fünf-und-siebzig; vgl. Abhidh-k-bh(Hi) I S. XII.

[179] Abhidh-k-bh(P) S. 67 Z. 13 f. mit Abhidh-k-bh(D) S. 230. VP's Übersetzung (Abhidh-k(VP) I S. 196), derenzufolge es nur für zu Lebewesen gehörige Dharmas Wesensgemeinschaft geben kann, wird nicht

Wiederum sieht man, dass die Behauptung, es gäbe eine Wesensgemeinschaft, unausweichbar dazu führen musste, dass Wesensgemeinschaft als momentaner Dharma in der Liste von Dharmas eingefügt wurde.

Das Pañcavastuka erwähnt auch, unter der gleichen, vierten, Kategorie, den Dharma "Erlangung" (*prāpti*). Wir werden ihn als letzten in dieser Abschnitt kurz betrachten, weil auch die Anwesenheit dieses Dharmas zeigt, wie die Sarvāstivādins versuchten, die Welt verständlich zu machen. Eine ausführliche Beschreibung dieses Dharmas findet sich, wie so oft in Bezug auf dem Abhidharma der Sarvāstivādins, im relativ späten *Abhidharmakośabhāṣya* des Vasubandhu.[180] Da wird u.a. gesagt, der Beweis der Existenz dieses Dharmas bestehe darin, dass eine alte Lehrrede behauptet, durch die Erlangung der zehn zum Arhat gehörigen Dharmas wird der Heilige einer, der die fünf Glieder aufgegeben hat.[181] Für den Beweis [104] ist es unwichtig, zu wissen, was genau die zehn zum Arhat gehörigen Dharmas und die fünf Glieder sind.[182] Hauptsache ist, dass diese Textstelle die Erlangung erwähnt. Daraus wurde nun der Schluss gezogen, dass so etwas wie Erlangung tatsächlich besteht, und deswegen ein Dharma ist.

Der Nutzen dieses Dharmas im Rahmen des Weltbildes der Sarvāstivādins ist folgender. Personen, wie wir gesehen haben, gibt es in der Sicht der Abhidharma-Meister nicht. Die Person ist nichts als eine Sammlung, oder Entwicklungsreihe (*saṃtāna* / *saṃtati*), von Dharmas (und besteht deshalb nicht wirklich). Trotzdem ist es unbestreitbar, dass nicht alle Personen die gleichen Dharmas besitzen. Auch ist es klar, dass z.B. die Werke einer Person ihre Auswirkung in der gleichen Entwicklungsreihe haben. Wie kann man nun sagen, dass ein bestimmter Dharma zu der einen, und nicht zu einer anderen Person gehört? Wie wird die 'Einheit' einer Person, d.h. die Zusammengehörigkeit einer Entwicklungsreihe, garantiert? Es ist die "Erlangung" die dies zustande bringt.[183]

Dieses Beispiel zeigt, wie die Verwerfung der Person nicht nur in positiver Weise die Entwicklung des buddhisten Denkens weitgehend bestimmt hat — wir

---

durch den Sanskrit-Text bestätigt. In einigen Texten wird aber nur über Wesensgemeinschaft in Bezug auf Lebewesen gesprochen; vgl. Abhidh-avat(V) S. 63 f.

[180] Abhidh-k-bh(P) S. 62 Z. 15 f.; Abhidh-k(VP) I S. 179 f. Definitionen in früheren Abhidharma-Werken werden in Cox, Disputed Dharmas S. 80 f. besprochen.

[181] Für die Herkunft des Zitates siehe Abhidh-k-bh(Pā) S. 33 Nr. [69]. Das Zitat hat *pratilambha* statt *prāpti*, was mal wieder beweist, dass den alten Dogmatikern wenig an der genauen Benennung der Dharmas gelegen war; vgl. Cox, Disputed Dharmas S. 79 f. Für ein anderes Zitat, dass angeblich die Existenz der Erlangung beweist, siehe Padmanabh S. Jaini, "The Sautrāntika theory of bīja", BSOAS 22, 1959, S. 236-249, bes. S. 245.

[182] Siehe dazu Abhidh-k(VP) I S. 181 Anm. 2.

[183] Vgl. Donald W. Mitchell, "An early view of man in Indian Buddhism: the Sarvastivadin concept of the self", International Philosophical Quarterly 14, 1974, S. 189-199, bes. S. 195; Cox, Disputed Dharmas S. 85 f.; Jaini, The Sautrāntika theory S. 238; Robert E. Buswell and Padmanabh S. Jaini, "The development of Abhidharma philosophy", in: EIP, vol. VII: Abhidharma Buddhism to 150 A.D., ed. K. Potter, Delhi: Motilal Banarsidass, 1996; S. 73-119, bes. S. 116. Siehe auch Waldron, *ālayavijñāna* S. 214 f.

wissen schon, dass etwa die Dharma-Theorie ihre Existenz der Verwerfung der Person zu danken hat. Sie hat auch Probleme hervorgerufen, Probleme, die die Buddhisten in verschiedener Weise zu lösen versucht haben. Einige dieser Lösungen werden wir weiter unten noch begegnen. Hier genügt es festzustellen, dass der Dharma "Erlangung" (*prāpti*) teilweise die Rolle spielt, die man sonst an die Person zuschreiben würde. Diese Rolle besteht darin, die einer Person zugehörigen Dharmas irgendwie zusammenzuhalten, und von anderen Personen zu unterscheiden.[184]

Der Dharma "Erlangung" wurde auch, jedenfalls in den späteren Texten der Schule, für ein anderes Ziel benutzt. Heilsame (*kuśala*) und unheilsame (*akuśala*), wie auch moralisch neutrale (*avyākṛta*) Dharmas — d.h. Geist (*citta*) begleitet von geistigen (*caitta / caitasika*) Gegebenheiten — wechseln einander ab im Gedankenstrom einer Person. Bedeutet dies, dass z.B. heilsame Gedankenmomente unheilsame Gedankenmomente hervorrufen? Dies kann natürlich nicht der Fall sein. Noch gesteht die [105] Schule, dass heilsame und unheilsame Gedankenmomente zur gleichen Zeit nebeneinander in einer Person vorkommen. Wie erklärt man also die Abwechslung von moralisch verschiedenen Gedankenmomenten? Auch hier spielt die "Erlangung" eine nützliche Rolle. Wenn nämlich ein heilsames Gedankenmoment auftritt, wird es von seiner "Erlangung" begleitet. Während nun das heilsame Gedankenmoment in die Vergangenheit eintritt, aber als vergangener Dharma bestehen bleibt,[185] verursacht seine Erlangung eine Reihe von heilsamen Erlangungen. Wenn später ein unheilsames Gedankenmoment gegenwärtig geworden ist, ist zwar das frühere heilsame Gedankenmoment vergangen geworden, seine Erlangung ist aber gegenwärtig, und besteht zur gleichen Zeit wie das unheilsame Gedankenmoment, in der gleichen Person. Diese heilsame Erlangung ist dazu zuständig, dass "ihr" vergangenes (aber trotzdem bestehendes) heilsames Gedankenmoment ein neues heilsames Gedankenmoment hervorrufen kann.[186]

Die bis jetzt besprochenen Dharmas sollen klar gemacht haben, mit welcher Konsequenz die frühen Sarvāstivādins versucht haben, die Dharma-Theorie auszubauen und zu systematisieren. Dabei muss man nicht vergessen, dass ihre Anstrengungen sich über viele Jahrhunderte fortgesetzt haben, so dass spätere Texte — wie z.B. das berühmte *Abhidharmakośabhāṣya* des Vasubandhu, das vielleicht dem Anfang des fünften Jahrhunderts zugehört[187] — ein viel weiter in Einzelheiten durchgearbeitetes

[184] Siehe Edward Conze, Buddhist Thought in India: Three phases of Buddhist philosophy, London: Georges Allen & Unwin, 1962, S. 141.
[185] Über das Bestehen von Vergangenheit und Zukunft wird weiter unten noch zu sprechen sein.
[186] Cox, Disputed Dharmas S. 92 f.
[187] Lambert Schmithausen ("A note on Vasubandhu and the Laṅkāvatārasūtra", AS 46(1) (Festschr. Jacques May), 1992, S. 392-397) vertritt die Ansicht, dass das schon 443 ins Chinesische übersetzte Laṅkāvatārasūtra ein späteres Werk des Vasubandhu (die Triṃśikā) zitiert; Christian Lindtner im gleichen Heft ("The Laṅkāvatārasūtra in early Indian Madhyamaka literature", S. 244-279, bes. S. 273 f.) glaubt das Gegenteil.

System darbieten als wir es in den früheren Texten vorfinden. Die oben besprochenen Beispiele, dagegen, gehören einer frühen Zeit zu. Das Pañcavastuka ist schon in einigen kanonischen Texten der Schule anwesend, und die gerade besprochenen Dharmas finden alle ihren Platz in dieser Systematisierung der Dharmas. Dazu kommt, dass die sogenannten sprachlichen Dharmas aller Wahrscheinlichkeit nach einen Einfluss auf den dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert zugehörigen brahmanischen Grammatiker Patañjali ausgeübt haben.[188] Dies würde den Schluss rechtfertigen, dass die eingehende Rationalisierung der Dharma-[106]Theorie spätestens schon im zweiten vorchristlichen Jahrhundert ihren Anfang genommen hat.

Es bleibt uns noch übrig, die nicht-verursachten (*asaṃskṛta*) Dharmas zu erwähnen. Deren anerkannten die Sarvāstivādins drei, und zwar der Weltraum (*ākāśa*), die Unterdrückung ohne Erkenntnis (*apratisaṃkhyānirodha*), und die Unterdrückung durch Erkenntnis (*pratisaṃkhyānirodha*). Es ist schon darauf hingewiesen worden, dass die nicht-verursachten Dharmas ewig sind. Es ist hier zu bemerken, dass der Weltraum von den Sarvāstivādins als ein wirklich vorhandener Dharma, und also als etwas bestehendes, aufgefasst wird. Über die beiden Unterdrückungen ist folgendes zu sagen. Es kann vorkommen, dass irgendwelche Dharmas im Persönlichkeitsstrom nicht entstehen, weil die Ursachen dafür nicht gegeben sind. Auch hat die erlösende Erkenntnis im Buddhismus eine ähnliche Auswirkung: Nichtwissen und sonstige Laster treten im Persönlichkeitsstrom nicht mehr auf, und dieser wird schliesslich vollständig unterbrochen. In beiden Fällen erklären die Sarvāstivādins dies durch die Annahme, es gebe zwei Dharmas — die Unterdrückung ohne Erkenntnis, bzw. die Unterdrückung durch Erkenntnis — welche durch ihre Verbindung mit dem Persönlichkeitsstrom das Entstehen jener Dharmas verhindern.[189]

Die Augenblicklichkeitslehre rief auch andere Fragen hervor als die, welche das Pañcavastuka mit den in ihm enthaltenen Dharmas zu lösen versuchte. Wenn nämlich die Welt nichts anders als eine Aufeinanderfolge von völlig verschiedenen momentanen Dharmas ist, wie erklärt sich dann die Regelmässigkeit, die man der Welt ja nicht absprechen kann?

Die herkömmliche Antwort auf diese Frage beruft sich natürlich auf die zwölfgliedrige Kausalreihe der Entstehung in Abhängigkeit (*pratītyasamutpāda*), der wir schon bei der Besprechung der alten Lehre begegnet sind, und die folgende Gestalt hat: "Aus dem (1) Nichtwissen als Ursache (entstehen) (2) die Gestaltungen; aus den

---

[188] Bronkhorst, Three Problems S. 56 f.; id., "Patañjali (Indian philosopher of language)", Routledge Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward Craig; "A note on Patañjali and the Buddhists", ABORI 75, 1994 [1995], S. 247-254. Siehe auch die Schlussbetrachtungen unten.

[189] Frauwallner, Phil.d.Buddh S. 118; vgl. VP, "Textes relatifs au Nirvāṇa et aux Asaṃskṛta en général", BEFEO 30, 1930, 1-28.

Gestaltungen als Ursache (entsteht) (3) das Bewusstsein; aus dem Bewusstsein als Ursache (entstehen) (4) Name und Form; aus Name und Form als Ursache (entstehen) (5) die sechs (Sinnes-)Bereiche; aus den sechs Bereichen als Ursache (entsteht) (6) Berührung; aus der Berührung als Ursache (entsteht) (7) Empfindung; aus der Empfindung als Ursache (entsteht) (8) der Durst; aus dem Durst als Ursache (entsteht) (9) das Ergreifen; aus dem Ergreifen als Ursache (entsteht) (10) das Werden; aus dem Werden als Ursache (entsteht) (11) die Geburt; aus der Geburt als Ursache (entstehen) (12) Alter, Sterben, Kummer, Wehklage, Schmerz, Unmut und Unrast." Wir [107] haben auch schon gesehen, dass diese Kausalreihe so interpretiert wurde, dass ihre Glieder sich auf drei Geburten verteilen.[190]

Die Abhidharma-Meister versuchten nun natürlich, das Verständnis dieser Kausalreihe zu verfeinern. Dabei kamen die Sarvāstivādins zur Überzeugung, jedes der zwölf Elemente dieser Reihe sei ein Zustand (*daśā* oder *avasthā*) der fünf Gruppen (*skandha*).[191] Die fünf Gruppen sind alle die Persönlichkeit ausmachenden Dharmas. So gesehen, beschreibt die Reihe des abhängigen Enstehens die zwischen diesen Dharmas wirkende Kausalität. Anderswo wird auch gesagt, alle verursachten Dharmas seien Entstehung in Abhängigkeit, dies im Sinne, dass sie alle in Abhängigkeit entstandene Dharmas hervorrufen.[192] Das *Abhidharmakośabhāṣya* erklärt dazu, die verursachten Dharmas können Entstehung in Abhängigkeit sein, anders gesagt, der Ausdruck 'Entstehen in Abhängigkeit' kann nach Dharmas verweisen, weil Aktivität (Entstehen) und Agens (das was entsteht) nicht von einander verschieden sind.[193] Dies trifft tatsächlich zu in der Dharma-Theorie, die ja keine Aktivität unter ihren Dharmas zählt; nur die Träger der Aktivität des Entstehens, d.h. die Dharmas, bestehen wirklich. Das *Abhidharmakośabhāṣya* erklärt weiter, dass die andere (d.h. die ältere) Interpretation des Gesetzes des Entstehens in Abhängigkeit nur gegeben wurde, um der Verwirrung der Menschen über Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart ein Ende zu setzen. In Wirklichkeit trifft nur die der Dharma-Theorie angemessene Interpretation zu.[194]

Diese neue Interpretation richtet sich zwar auf die Dharmas, ist aber noch sehr unbefriedigend. Sie besagt noch immer nichts über die genaue Art, wie die Dharmas sich in jedem Moment nachfolgen. Man kam also früh dazu, eine unabhängige Kausalitätslehre zu entwickeln.[195] So unterscheidet der kanonische *Vijñānakāya* vier

---

[190] Für Interpretationen der Kausalreihe, siehe VP, Théorie des douze causes, Gand: E. Van Goethem, 1913, S. 34-45; weiter Robert Kritzer, "Pratītyasamutpāda in the Daśabhūmikasūtra: how many lifetimes?" JIABS 40(2), 1992, S. (15)-(20) (=1072-1067).
[191] Robert Kritzer, "Vasubandhu on *saṃskārapratyayaṃ vijñānam*", JIABS 16(1), 1993, S. 24-55, bes. S. 28 f.
[192] Abhidh-k-bh(P) S. 133 Z. 15, mit Verweisung nach Prakaraṇa 6.9 (= Prak(Im) 24); weiter S. 136 Z. 9 f.
[193] Abhidh-k-bh(P) S. 138 Z. 15 f.; Abhidh-k(VP) II S. 79.
[194] Vgl. Abhidh-k(VP) II S. 67.
[195] Mppś V S. 2163 f.

Arten von Ursachen (*pratyaya*): der Grund (*hetu-pratyaya*), oder die hervorbringende Ursache; der Anhaltspunkt (*ārambaṇa-* oder *ālambana-pratyaya*), oder das Objekt der Erkenntnis; die unmittelbar vorhergehende Ursache (*samanantara-pratyaya*); und die bestimmende Ursache (*adhipati-pratyaya*).[196] Das spätere, aber ebenfalls kanonische, *Jñānaprasthāna* macht eine Unterteilung in [108] sechs Gründe, nämlich den verursachenden Grund (*kāraṇahetu*), den gleichzeitigen Grund (*sahabhūhetu*), den gleichartigen Grund (*sabhāgahetu*), den verbundenen Grund (*saṃprayukta(ka)hetu*), den allgegenwärtigen Grund (*sarvatragahetu*), und den Grund des Reifens (*vipākahetu*).[197]

Diese neue Kausalitätslehre ist natürlich ziemlich weit von der alten Kausalreihe der Entstehung in Abhängigkeit entfernt. Sie stellt eine neue Entwicklung dar, die von der Entstehung in Abhängigkeit unabhängig ist.[198] Wie passt nun diese alte Reihe zu den neu entwickelten Vorstellungen? In diesem Zusammenhang ist es interessant, die Ansichten des Saṃghabhadra zu erwähnen. Saṃghabhadra war ein jüngerer Zeitgenosse des Vasubandhu, des Autors des berühmten *Abhidharmakośabhāṣya*. Beide Autoren gehören wahrscheinlich dem fünften Jahrhundert unserer Zeitrechnung an. Saṃghabhadras *Nyāyānusāra* enthält nun bestimmte Vorstellungen über Kausalität, die Frauwallner in folgender Weise beschreibt:[199]

Nach Saṃghabhadra kann unter den verursachten Dharmas (*saṃskṛtadharma*), innerhalb derer sich das ursächliche Geschehen abspielt, das kausale Wirken auf zweierlei Weise erfolgen, als Grund (*hetu*) und als Ursache (*pratyaya*). Ein Grund veranlässt, dass eine Wirkung entsteht; Ursachen wirken dabei mit. Das gilt sowohl bei innerem wie auch bei äusserem ursächlichen Geschehen. Der Unterschied zwischen Grund und Ursache wird durch folgendes Beispiel erläutert: Der Grund bringt hervor, die Ursache bildet weiter, wie die Mutter, die das Kind gebiert, und die Nährmutter, die es aufzieht. Die Ursache fördert, was der Grund hervorgebracht hat; wenn die Entwicklungsreihe (*saṃtāna*) hervorgebracht ist, bilden sie die Ursachen weiter.

Beim äusserlichen ursächlichen Geschehen ist der Same der Grund für das Entstehen des Keimes. Die Erde usw. wirkt dabei als Ursache mit. Beim Entstehen des menschlichen Embryos ist, in ähnlicher Weise, die erste Entwicklungsstufe, das *kalala*, der Grund für das Entstehen der zweiten, des *arbuda*. Das Bewusstsein (*vijñāna*), welches nach dem Gesetz des ursächlichen Entstehens, dem *pratītyasamutpāda*, die Wiedergeburt herbeiführt, wirkt dabei als Ursache mit. Obwohl jedoch der *arbuda* nicht

---

[196] Frauwallner, AbhidhSt II S. 88 f. (ŭ Studies S. 28 f.); VP, Théorie S. 52 f.
[197] VP, Théorie S. 54 f.; Buswell and Jaini, Development S. 110. Mit dem gleichzeitigen Grund beschäftigt sich eingehend Kenneth K. Tanaka, "Simultaneous relation (*sahabhū-hetu*): a study in Buddhist theory of causation", JIABS 8(1), 1985, S. 91-111.
[198] Eine befriedigende Deutung dieser Kausalitätslehre steht m.W. noch aus.
[199] Frauwallner, AbhidhSt V S. 112 f. (ŭ Studies S. 199 f.)

unabhängig vom Bewusstsein entsteht, so entsteht er doch nicht aus dem Bewusstsein als Grund, weil beide verschiedenen Entwicklungsreihen angehören. Man kann aber auch nicht sagen, dass das Bewusstsein beim Entstehen des *arbuda* nicht als Ursache wirkt, weil dessen Vorhandensein [109] und Nichtvorhandensein auf seinem Vorhandensein und Nichtvorhandensein beruht.

Das letzte Beispiel zeigt, wie zwei Elemente der alten Kausalreihe — Bewusstsein (*vijñāna*) und Name und Form (*nāmarūpa*) — sich zu einander verhalten. Bewusstsein verursacht zwar Name und Form, aber nicht als Grund (*hetu*), sondern als Ursache (*pratyaya*). In dieser Weise wird die neue Kausalitätslehre benutzt um das alte Kausalitätsgesetz zu erklären.

Die Augenblicklichkeitslehre war im Sarvāstivāda nur ein Teil eines umfassenderen Verständnisses des Zeitproblems. Die Augenblicklichkeitslehre betrifft nämlich nur die Gegenwart. Wie steht es aber mit der Vergangenheit und der Zukunft? Bestehen diese beiden auch, oder besteht nur die Gegenwart wirklich? Die Sarvāstivāda-Schule war schon früh zum Ergebnis gekommen, dass Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft alle drei wirklich bestehen. Ihr Name drückt dies schon aus: *sarvāsti* hat die Bestandteile *sarva* "alles" und *asti* "besteht", eben weil die Anhänger dieser Schule der Ansicht waren, dass alles, ob in Vergangenheit, Gegenwart, oder Zukunft, besteht.[200]

Schon ein kanonischer Text, der *Vijñānakāya*, gibt verschiedene Argumente für diese Schuldoktrin.[201] Die Argumente des *Vijñānakāya* sind einander allerdings sehr ähnlich, und stützen sich alle auf die Überzeugung, in einer einzigen Person können zwei Bewusstseinsmomente (*citta*, *vijñāna*) nicht gleichzeitig stattfinden. Es wird nicht gesagt, warum dies so sein sollte. Trotzdem wird diese Überzeugung als unerschütterlicher Ausgangspunkt der Diskussion dargestellt.[202] Es ist nicht schwierig zu verstehen, dass, mit so einem Ausgangspunkt, bemerkenswerte Schlussfolgerungen gezogen werden können. Betrachten wir mal den Fall, wo [110] eine Person sich ihre Gier (*lobha*) anschaut. Die Gier und das Anschauen sind zwei unterschiedliche geistige Vorgänge, die also nicht gleichzeitig stattfinden können. Dies bedeutet, dass, wenn das

[200] Vgl. z.B. Abhidh-k 5.25 (= Abhidh-k-bh(P) S. 296 Z. 3-4). Es ist überhaupt nicht gesichert, dass diese Schule, die anfangs eine 'Vinaya-Schule' war (siehe unten), diesen Namen von Anfang an getragen hat; siehe Heinz Bechert, "Einleitung", in: Bechert, Schulz. I S. 20-54, bes. S. 44.

[201] VP, "La controverse du temps et du Pudgala dans le Vijñāyakāya", Études Asiatiques 1 (Publications de l'École Française d'Extrême-Orient vol. XIX), S. 343-376, bes. S. 346-358. Für die spätere Zeit, siehe Collett Cox, "On the possibility of a nonexistent object of consciousness: Sarvāstivādin and Dārṣṭāntika theories", JIABS 11(1), 1988, S. 31-87, bes. S. 44 f.

[202] Auch die meisten anderen Schulen des Hīnayāna, mit Ausnahme allenfalls der Mahāsāṅghikas, kamen zu dieser Überzeugung; VP, Vijñaptimātratāsiddhi: La Siddhi de Hiuan-Tsang, Heft I, Paris: Paul Geuthner, 1928, S. 184 Anm. 2, S. 186, 411 Anm. 1; Lambert Schmithausen, "Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā", WZKS 11, 1967, S. 109-136, bes. S. 113 Anm. 19; id., Ālayavijñāna: On the origin and early development of a central concept of Yogācāra philosophy, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1987, Part I S. 45 und 46, mit Part II S. 316 Anm. 302 und S. 317 Anm. 314; Cox, Mindfulness and memory S. 82 f. mit S. 104 Anm. 85.

Anschauen in der Gegenwart stattfindet, die wahrgenommene Gier nicht der Gegenwart zugehören kann. Sie kann also nur der Vergangenheit oder der Zukunft zugehören. Nun hat aber der Buddha gesagt, die Gier bestehe. Damit die Gier sowohl bestehen wie auch wahrgenommen werden kann, müssen also Vergangenheit und Zukunft bestehen. Weitere Argumente werden in späteren Texten hinzugefügt.[203] Ein Argument bezieht sich gerade auf den Umstand, dass Werke sonst keine Auswirkung haben könnten, was natürlich in absolutem Widerspruch mit der buddhistischen Lehre stehen würde. Das Bestehen der Vergangenheit erklärt auch wie eine Person, nachdem sie längere Zeit in dem Erreichungszustand des Auslöschens (*nirodha*) geweilt hat, und also unbewusst gewesen ist, wieder zum Bewusstsein kommen kann. In so einem Fall gibt es nämlich keine Kontinuität der geistigen Dharmas, so dass die beim Zubewusstseinkommen enstehenden Dharmas keine sie verursachenden direkt vorhergehenden geistigen Dharmas haben. Das Bestehen der Vergangenheit, und deswegen der vergangenen geistigen Dharmas erklärt deren Wirkung über eine Zeitkluft.

Die Stellungnahme, Vergangenheit und Zukunft bestehen, hat auch bei der weiteren Entwicklung der Schule wiederholt zu Diskussion Anlass gegeben, und dieses Thema kehrt tatsächlich in den wichtigsten Texten immer wieder zurück.[204] Dabei ist es in erster Linie die Frage, was genau ein gegenwärtiger Dharma vom gleichen, aber vergangenen oder zufünftigen Dharma unterscheidet, die die Aufmerksamkeit auf sich zog. Man stellte sich vor, dass die Dharmas durch die verschiedenen Zeitstufen (*adhvan*) wandern: von der Zukunft wandern sie in die Gegenwart, und von der Gegenwart in die Vergangenheit. Die Frage, wie dies zu erklären sei, wurde verschiedentlich beantwortet. Dabei begegnen wir immer wieder den Meinungen von vier Lehrern, nämlich Dharmatrāta, Ghoṣaka,[205] Vasumitra, und Buddhadeva. Dharmatrāta war der Ansicht, dass ihr Zustand (*bhāva*) die Dharmas in den verschiedenen Zeitstufen unterscheidet. Für Ghoṣaka sind es vielmehr die Merkmale (*lakṣaṇa*), die dafür verantwortlich sind. Dabei ist ein vergangener Dharma mit dem Merkmal der Vergangenheit verbunden, mit den Merkmalen der Zukunft und der Vergangenheit aber nicht nicht-verbunden; ähnliches gilt für gegenwärtige [111] und zukünftige Dharmas. Vasumitra zufolge ist es die Stelle (*avasthā*), die die drei Arten von Dharmas unterscheidet, wie Rechenstäbchen (*vartikā*), die gemäss ihrer Stelle den Wert eins, hundert oder tausend haben.[206] Für Buddhadeva, zum Schluss, unterscheiden

[203] Siehe VP, La controverse du temps passim; id., Vijñaptimātratāsiddhi I S. 187; Schmithausen, Ālayavijñāna Part I S. 4, mit Part II S. 248 Anm. 25-28.
[204] Siehe Frauwallner, AbhidhSt V (ŭ Studies, Kapitel VIII); ebenfalls VP, La controverse du temps.
[205] Dieser Ghoṣaka unterscheidet sich vom Verfasser des Amṛtarasa; siehe Amṛtar(B) S. 12 ff.; Dessein, Allerlei S. lxxiii ff.
[206] Dieses Beispiel deutet auf die Anwesenheit eines dezimalen Notierungssystems hin; vgl. Johannes Bronkhorst, "A note on zero and the numerical place-value system in ancient India", AS 48(4), 1994, S. 1039-42.

sich die verschiedenen Dharmas durch ihr Verhältnis zu den früheren und späteren Dharmas, so wie eine einzige Frau sowohl Mutter als auch Tochter sein kann, abhängig vom Verhältnis, das man ins Auge fasst.[207]

Diese Vorstellung von durch die Zeitstufen wandernden Dharmas wurde nun aber nach einiger Zeit wieder aufgegeben, wahrscheinlich weil sie das Bestehen der Zeit voraussetzt. Zeit wurde ja nicht durch die Sarvāstivādins als bestehendes Ding anerkannt. In der Suche, die so entstehende Schwierigkeit zu vermeiden, kamen sie zur folgenden Lösung. Die zukünftigen, gegenwärtigen und vergangenen Dharmas unterscheiden sich durch Wirksamkeit (*kāritra*). Ist die Wirksamkeit noch nicht eingetreten, dann sind die Dharmas zukünftig. Ist sie in Tätigkeit, dann sind sie gegenwärtig. Und ist sie geschwunden, dann sind sie vergangen. Dabei bestehen die Zeitstufen nicht wirklich. Sie sind ihrem Wesen nach nichts anderes als die in der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft befindlichen Dharmas.

Die Theorie der Wirksamkeit als entscheidendes Element in der zeitlichen Stellung der Dharmas wurde von den Denkern der Schule noch weiter vertieft und verfeinert.[208] Hier ist es wichtig nochmal daran zu erinnern, dass für die Sarvāstivādins die vergangenen und zukünftigen Dharmas ebensogut bestehen wie die gegenwärtigen. Anders gesagt, das Eigenwesen (*svabhāva*) eines Dharma ist ewig, obwohl sein Erscheinen in der Gegenwart nur augenblicklich ist.[209]

Die oben skizzierten Entwicklungen der Dharma-Theorie sind alle irgendwie mit der Augenblicklichkeitslehre verbunden. Diese Lehre beruht auf eine atomare Zeitvorstellung. Die Zeit wird vorgestellt als eine unendliche Reihe von weiter nicht teilbaren Augenblicken. Wir haben schon gesehen, wie gut so eine Vorstellung sich bei der Dharma-Theorie anschliesst, die ja das Bestehen von zusammengesetzten Gegenständen verneint.
[112]

Es ist aber klar, dass die Verneinung von zusammengesetzten Gegenständen nicht nur zu einer atomaren Zeitvorstellung führen wird. Sie führt ebenfalls, und zwar viel direkter, zu einer atomaren Vorstellung der Materie. Jeder zusammengesetzte Gegenstand hat ja Teile, die normalerweise selber auch wieder zusammengesetzt sind, und deswegen selber auch nicht wirklich bestehen. Man könnte dies als Argument benutzen um zu beweisen, dass die Verteilung der Materie unendlich lang fortgesetzt

---

[207] Paul M. Williams, "Buddhadeva and temporality", JIP 4, 1977, S. 279-294, hat versucht, den Standpunkt des Buddhadeva genauer zu bestimmen; Claus Oetke, "Buddhadeva's views on present, past and future", Sauhṛdyamaṅgalam, Studies in Honour of Siegfried Lienhard on his 70th Birthday, ed. Mirja Juntunen et al., Stockholm: The Association of Oriental Studies, 1995, S. 267-280, widerspricht ihm.
[208] Frauwallner, AbhidhSt V S. 106 ff. (ŭ Studies S. 193 ff.)
[209] VP, La controverse du temps S. 131 f.

werden könnte, ohne dass man je etwas bestehendes fände, und dass es deswegen nichts wirkliches gebe in der materiellen Welt. Dieses Argument wird tatsächlich in bestimmten späteren Entwicklungen des Buddhismus benutzt, ist aber ohne Reiz für die Sarvāstivādins. Diesen ist ja nichts daran gelegen, die Unwirklichkeit der materiellen Welt zu beweisen. Ganz im Gegenteil, die Dharma-Theorie behauptet gerade, die sich hinter den unwirklichen alltäglichen Gegenständen befindliche Wirklichkeit zu beschreiben. Die Sarvāstivādins waren also gezwungen anzunehmen, dass die Verteilung der Materie irgendwann mal aufhören muss; hier stösst man auf die kleinsten Bestandteile der Materie, die Atome.

Es kann kaum bezweifelt werden, dass die atomare Vorstellung der Materie schon früh Teil des Weltbildes der Sarvāstivādins ausgemacht hat. Es wäre unvorstellbar, dass diese Buddhisten bis in Einzelheiten die Folgen der Augenblicklichkeitslehre ausgedacht hätten, ohne sich um die atomare Struktur der Materie zu kümmern, die ja eine direkte Konsequenz ihrer Lehre der Nichtexistenz von zusammengesetzten Gegenständen ist. Trotzdem werden Atome in ihren kanonischen Texten anscheinend nicht erwähnt. Dies erklärt sich wohl aus dem Umstand, dass materielle Atome keine neuen Dharmas sind, und auch keinen Anlass zu deren Bildung geben, wie es die Augenblicklichkeitslehre getan hat. Die kanonischen Texte sind aber in erster Linie mit der Aufzählung und Besprechung der Dharmas beschäftigt, und hier bieten die Atome nichts neues. Atome sind, wie alles andere, aus Dharmas zusammengesetzt.

Die Atomlehre wird aber schon in dem wahrscheinlich ältesten uns erhaltenen nicht-kanonischen Text der Sarvāstivādins dargestellt, dem *Abhidharmahṛdaya* des Dharmaśreṣṭhin, das den frühen Jahrhunderten unserer Zeitrechnung zugehört.[210] Da wird auch das Verhältnis zwischen Atomen (*paramāṇu*) und Dharmas erklärt. Dies geschieht folgendermassen.[211] [113] Erstens wird ein Unterschied zwischen drei Arten von Atomen gemacht: zuerst die Atome, die Teil der vier Sinnesvermögen (*indriya*) Auge, Gehör, Geruch, und Zunge ausmachen; zweitens die Atome im Sinnesvermögen Körper; und drittens alle übrigen Atome. Dabei bestehen die Atome der vier Sinnesvermögen aus je zehn Dharmas. Das Atom des Auges enthält zum Beispiel Erde (*pṛthivī*), Wasser (*ap*), Feuer (*tejas*), Wind (*vāyu*), Form (*rūpa*), Duft (*gandha*), Geschmack (*rasa*), Berührbares (*spraṣṭavya*), das Sinnesvermögen Auge (*cakṣurindriya*), und das Sinnesvermögen Körper (*kāyendriya*); ähnliches gilt für die

---

[210] Dessein, Allerlei, S. xxix f., hat gezeigt, dass zwischen den beiden diesem Autor zugeschriebenen Namen Dharmaśrī und Dharmaśreṣṭhin, der letztere zu bevorzugen ist. Er bevorzugt ebenfalls den Titel *Abhidharmahṛdaya* zu *Abhidharmasāra* für das Hauptwerk dieses Autors (S. xvi f.). Für das Datum dieses Textes, siehe Bart Dessein, "Dharmas associated with awareness and the dating of Sarvāstivāda Abhidharma works", AS 50(3), 1996, S. 623-651; Charles Willemen in EIP VII (Delhi: Motilal Banarsidass 1996) S. 451.

[211] TI 1550, Band 28, S. 811b Z. 4-12; vgl. Willemen, Essence S. 18 f.; Abhidh-hṛ(A) S. 66 f.

drei übrigen Sinnesvermögen Gehör, Geruch, und Zunge. Die Atome des Sinnesvermögens Körpers enthalten neun Dharmas, d.h. die gleichen wie im obigen Beispiel Auge, ohne das Sinnesvermögen Auge (*cakṣurindriya*). Alle übrigen Atome, die also keine Sinnesvermögen sind, enthalten je acht Dharmas, nämlich die im obigen Beispiel angeführten, mit Ausnahme der letzten zwei. Der Text fügt noch zu, dass dies alles auf der Ebene der Sinnlichkeit (*kāmadhātu*) gilt. Auf der Ebene der Form (*rūpadhātu*), weil es da keinen Duft und keinen Geschmack gibt, finden sich in jedem Atom zwei Dharmas weniger vor. Es sei hier noch erwähnt, dass die Sarvāstivādins ihren Atomen keine räumliche Ausgedehntheit beimessen.[212]

Es muss hier festgestellt werden, dass die so beschriebenen Atome genau gesehen natürlich nicht die letzten Bestandteile der Materie sein können: sie sind ja selber zusammengesetzt. Die wirklich letzten Bestandteile sind die Dharmas. Dies ist tatsächlich das, was wir im Lichte der Dharma-Theorie auch erwarten sollten. Problematisch scheint nur die Tatsache, dass die Atome, die keine Sinnesvermögen sind, obwohl sie alle die gleiche Zusammenstellung haben, sich trotzdem manchmal als Erde, manchmal als Wasser, oder als Feuer oder als Wind benehmen. In anderen Worten, einige dieser Atome sind hart (*kaṭhina*), andere flüssig (*drava*), heiss (*uṣṇa*) oder beweglich (*samudīraṇa*). Das *Abhidharmakośabhāṣya* erklärt dies folgendermassen. Die in den Atomen enthaltenen Dharmas Erde, Wasser, Feuer und Wind können mehr oder weniger stark (*paṭu*) nach vorne treten. Die am stärksten nach vorne tretende Eigenschaft wird in jedem Einzelfall wahrgenommen.[213]

Wenn man diese Vorstellung der Materie genauer beobachtet, fällt sofort auf, dass sich hier der Unterschied zwischen Substanzen und Eigenschaften schwierig aufrechterhalten lässt. Wenn man nämlich das Atom als Substanz betrachtet, muss man sofort gestehen, dass diese Substanz nichts anders ist als eine Sammlung von Dharmas, die nur einen [114] Augenblick bestehen. Einige dieser Dharmas — so wie Form usw. — würde man geneigt sein Eigenschaften zu nennen, andere — so wie Erde — Substanze. In Wirklichkeit trifft dieser Unterschied aber nicht zu. Beide Arten von Dharmas sind momentan, und der eine Dharma ist nicht Eigenschaft des anderen. Wir haben auch schon gesehen, dass die Dharmas Erde, Wasser, Feuer, und Wind sich als die Eigenschaften Härte, Flüssigkeit, Hitze und Beweglichkeit manifestieren. Die Buddhisten selber waren sich klar bewusst von der Abwesenheit dieses Unterschieds in ihrem System. Das *Abhidharmakośabhāṣya* bespricht die Frage in folgendem Wortlaut:[214] "(Gegner:) Die Atome gehören zur Substanz (*dravya*) und sind von den Eigenschaften Form usw. ihrem Wesen nach verschieden. Sie müssen daher nicht

---

[212] VP, La controverse du temps S. 18.
[213] Abhidh-k-bh(P) S. 53 Z. 9-11, unter Abhidh-k 2.22; vgl. Abhidh-k(VP) Heft I S. 145-146.
[214] Abhidh-k-bh(P) S. 190 Z. 3-5; Übers. Frauwallner, Phil.d.Buddh. S. 101 (mit Abänderungen).

unbedingt zur gleichen Zeit vergehen. (Antwort:) Die Verschiedenheit des Wesens der beiden braucht keineswegs als erwiesen zu gelten. Denn wenn man sie betrachtet, gibt es neben der Form usw. keine gesonderte Erde usw. Daher sind sie ihrem Wesen nach nicht verschieden."

Man kann also sagen, dass der Sarvāstivāda ein atomistisches Weltbild entworfen hat, in dem der Unterschied zwischen Substanzen und Eigenschaften einigermassen ins Gedränge geraten war. Solange man nur über Dharmas sprach, konnte man sagen, ihr System erkenne nur Eigenschaften an, keine Substanzen. Sobald aber Atome, die ja sicher Substanzen sind, ins Spiel kommen, kann man nur noch schliessen, dass im Weltbild der Sarvāstivādins die Substanzen nichts anderes als Anhäufungen von Eigenschaften sind.

Es ist schon bemerkt worden, dass die Atomlehre der Sarvāstivādins alt sein muss, so alt oder vielleicht sogar älter als ihre Augenblicklichkeitslehre. Dieser Schluss lässt sich nicht auf Grund von textlichen Belegen beweisen, und beruht letzten Endes nur auf Überlegungen, die der inneren Logik der Entwicklung entsprechen. Solche Schlüsse sind natürlich im allgemeinen äusserst gefährlich, und sollten nur mit grösster Vorsicht gezogen werden. Wir haben aber schon gesehen, weshalb die Atomlehre, auch wenn sie schon bestand, nicht in den kanonischen Texten erscheinen konnte. Dazu kommt, dass es völlig unmöglich ist sich vorzustellen, dass die Denker, die schon früh die Augenblicklichkeitslehre in ihren Einzelheiten auszudenken angefangen hatten, nicht auf die Atomlehre gestossen wären, die ja, mehr noch als die Augenblicklichkeitslehre, aus den Voraussetzungen der Dharma-Theorie hervorgeht.

Um die Bedeutung der Dharma-Theorie richtig einzuschätzen, muss hier noch folgender Punkt erwähnt werden. Man könnte sich nämlich fragen, warum die Buddhisten dieser Periode sich mit grossem Fleiss auf die Ausarbeitung einer Ontologie gestürzt haben. Wir kennen die negative [115] Haltung des Buddha gegenüber metaphysische Systeme. Hatten die späteren Buddhisten plötzlich diese Abkehr abgeschüttelt, um sich jetzt eingehend mit philosophisch orientierten Fragen zu beschäftigen?

So einfach liegen die Sachen natürlich nicht. Es ist wahr, dass philosophische Fragestellungen sich durch die hier skizzierten Entwicklungen einen Platz im Buddhismus erworben haben, und dass der Buddhismus späterhin sogar eine Art Motor für die indische Philosophie im allgemeinen geworden ist. Trotzdem sollte man die Aktivität der Abhidharma-Spezialisten nicht missverstehen. Ihr Anliegen war zuerst die Botschaft des Buddha zu bewahren und richtig zu deuten. Dabei hatte die Auffassung Fuss gefasst, dass der Buddha geradezu die Dharmas gelehrt hat. So lesen wir zum

Beispiel in der *Mahā-Vibhāṣā*: "Pārśva sagt: der Buddha kennt die Natur und Funktion aller Dharmas."[215] Und schon eine Sūtrastelle besagt, dass der Buddha alle Dharmas ohne Ausnahme predigt. Was an dieser Stelle genau gemeint wird mit "allen Dharmas" wird demnächst erklärt: es handelt sich um die Liste, die wir oben als die "zur Erleuchtung behilflichen Dharmas" (*bodhipākṣika dharma*) kennengelernt haben.[216] Dem Buddha wurde ebenfalls die Aussage zugeschrieben, dass man nicht ohne Erkenntnis aller Dharmas dem Leiden ein Ende bereiten kann: "Ich verkündige, dass man dem Leiden nicht ein Ende bereiten kann, solange es sogar noch einen Dharma gibt, den man nicht kennt und richtig versteht."[217] Durch Unterscheidung der Dharmas kann man die vier edlen Wahrheiten üben, das Entstehen in Abhängigkeit verstehen, die Laster erkennen und isolieren, ihre Aufhebung hervorrufen, und so das Nirvāṇa erreichen.[218] Solche Auffassungen machen es verständlich, warum den Buddhisten soviel daran lag, sämtliche Dharmas zu identifizieren und zu beschreiben. Die philosophische Entwicklung kam irgendwie nebenbei. Man würde beinah sagen, dass sie zufällig, d.h. ohne bewusste Absicht, zustande kam. Wir werden sie später noch genauer verfolgen. Hier ist es wichtig zu betonen, dass die alten kanonischen Abhidharma-Werke sich bestimmt nicht als philosophische Bücher lesen. Die Abwesenheit jeglicher philosophischen Gedanken in vielen von denen ist vielmehr wiederholt unterstrichen worden.[219] Die philosophische Dimension bleibt lange im Hintergrund, und erscheint erst allmählig.

[116]

Mit dem Erscheinen dieser Dimension wurde es aber unumgänglich, dass man sich auch mit der Frage befasste, wie genau die Befreiung stattfindet. Dabei suchte man natürlich eine Antwort, die in Termen der Dharma-Theorie befriedigend war. Es war wahrscheinlich Dharmaśreṣṭhin, der zum ersten Mal versucht hat, diese Frage eingehend zu beantworten.[220]

---

[215] TI 1545, Band 27, S. 247c Z. 19 f., 27 f.; vgl. Dessein, Allerlei, Heft II Vol. 1 S. 357 Anm. 415, 418.
[216] Bronkhorst, Dharma and Abhidharma S. 305 bes. Anm. 6.
[217] Abhidh-k-bh(P) S. 10 Z. 25-26 (unter Abhidh-k 1.14); Abhidh-k(VP) I S. 29. Die Quelle des Zitats ist SĀ, TI 99, Band 2, S. 55b Z. 7 f., 23 f. (Abhidh-k-bh(Pā) S. 22).
[218] Vgl. Cox, Unbroken treatise S. 158, mit Verweisung nach dem *Āryavasumitrabodhisattvasaṅgītiśāstra. Siehe auch Cox, Disputed Dharmas S. 4 f.
[219] Vgl. Frauwallner, AbhidhSt II S. 59, 65-69 (ŭ Studies S. 3, 8-11).
[220] S. Frauwallner, AbhidhSt III (ŭ Studies, Kapitel VII); Collett Cox, "Attainment through abandonment: the Sarvāstivādin path of removing defilements", in: Paths to Liberation: The Mārga and its transformation in Buddhist thought, ed. Robert E. Buswell and Robert M. Gimello, Honolulu: Kuroda Institute, University of Hawaii (Studies in East Asian Buddhism, 7), 1992, S. 63-105; vgl. Willemen, Essence S. 48 f.; Abhidh-hṛ(A) S. 96 f.; Dessein, Allerlei, Heft I, S. 262 f.; Lambert Schmithausen, "Zur Struktur der erlösenden Erfahrung im indischen Buddhismus", in: Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils: Das Problem in indischer und christlicher Tradition, hrsg. Gerhard Oberhammer, Wien 1978 (Publications of the De Nobili Research Library, 5), S. 97-119, bes. S. 104 f. Die älteren Abhidharma-Werke enthalten noch keine konsistente Beschreibung vom Weg zur Befreiung; Cox, Attainment S. 74 f.

Sein Hauptproblem war alt, und wir sind ihm schon wiederholt begegnet. Es handelt sich um die Frage, wie es überhaupt möglich sei, dass eine Erkenntnis zur Befreiung führen kann. Dieses Problem hatte den Buddhismus vom Anfang an begleitet, und hatte nur noch an Gewicht gewonnen, sobald man angefangen hatte zu versuchen, den genauen Wortlaut dieser Erkenntnis zu bestimmen. Wir haben z.B. gesehen, wie die Verwerfung der Erkenntnis des Selbst als Methode zur Befreiung so umformuliert wurde, dass die Erkenntnis des Nicht-Selbst selber zur erlösenden Erkenntnis wurde. Diese Erkenntnis des Nicht-Selbst war derart, dass ihre Beziehung zum Problem der Wiedergeburt offensichtlich war. Sie beinhaltete nämlich die nicht-Identifizierung mit den an Aktivitäten beteiligten Teilen der Persönlichkeit. Wir haben ebenfalls gesehen, wie im Lehrsatz vom abhängigen Entstehen Nichtwissen, d.h. unrichtiges Wissen, als Grundursache der Wiedergeburt dargestellt wird. Mit Nichtwissen als Grundursache ist es klar, dass nur richtige Erkenntnis dem Kreislauf der Wiedergeburten ein Ende setzen kann.

Dharmaśreṣṭhin nun folgt einem Weg, der dem Lehrsatz vom abhängigen Entstehen in dem Sinne nicht unähnlich ist, dass auch er das Grundproblem wenigsten teilweise in der Anwesenheit falscher Ansichten (*dṛṣṭi*) zu finden glaubt. Deren unterscheidet er fünf. Die sind der Glaube an die Existenz der Persönlichkeit (*satkāyadṛṣṭi*), die Ansicht die an Extremen haftet (*antagrāhadṛṣṭi*), die falsche Ansicht ohne weiteres (*mithyādṛṣṭi*), das Hängen an Ansichten (*dṛṣṭiparāmarśa*), und das Hängen an Regeln und Riten (*śīlavrataparāmarśa*). Diese fünf Ansichten gehören zu einer Liste von zehn Neigungen (*anuśaya*), die also noch fünf zusätzliche Elemente enthält, und zwar Leidenschaft (*rāga*), Zweifel (*vicikitsā*), Widerwille (*pratigha*), Stolz (*māna*), und Verblendung (*moha*). Diese Liste [117] von zehn Neigungen war, aller Wahrscheinlichkeit nach, eine Neuschöpfung, die aber Elemente aus den alten Lehrreden benutzte und neuordnete. Diese Neigungen nun sind zweierlei Art: sechs dieser — d.h. die fünf Ansichten und Zweifel — kann man durch Einsicht (*darśana*) los werden, die übrigen durch Übung oder Betrachtung (*bhāvanā*). Was dabei eingesehen, beziehungsweise betrachtet wird, sind die uns schon bekannten vier edlen Wahrheiten. Wenn alle zehn Neigungen in dieser Weise beseitigt sind, tritt die Erlösung ein.

Das Systematisierungsbedürfnis der buddhistischen Dogmatiker, in diesem Falle also wahrscheinlich Dharmaśreṣṭhins, fand es offenbar schwierig, über die Beseitigung von zehn Neigungen durch die Einsicht und Betrachtung von vier Wahrheiten zu sprechen, ohne genau anzugeben, welche Wahrheit mit der Beseitigung welcher Neigung zu tun hatte. Dabei ging man davon aus, dass eine Erkenntnis diejenige Neigungen beseitigt, welche sich auf denselben Gegenstand richten wie sie. In dieser Weise fallen die durch Einsicht zu beseitigenden Neigungen in vier Gruppen

auseinander: sie sind entweder durch Einsicht in das Leiden, durch Einsicht in seine Entstehung, durch Einsicht in seine Aufhebung, oder zum Schluss durch Einsicht in den zur Aufhebung führenden Weg zu beseitigen. Die vier edlen Wahrheiten sind ja bekanntlich die Wahrheit vom Leiden, die Wahrheit von der Entstehung des Leidens, die Wahrheit von der Aufhebung des Leidens, und die Wahrheit vom Wege zur Aufhebung des Leidens. Weil nun die meisten Neigungen sich auf mehrere Gegenstände richten können, und man auch Rechnung hielt mit den drei Sphären, in denen die Buddhisten die Welt verteilten, kam man dazu am Ende 98 Abarten von Neigungen zu unterscheiden.

Auch die Einsicht in die vier edlen Wahrheiten wurde in einzelne Momenten untergeteilt. Dabei wurden für jede Wahrheit vier 'Wege' unterschieden, die je einen Moment beansprechen. Der gesamte erlösende Erkenntnisvorgang, das Erschauen der Wahrheit (*dharmābhisamaya*), umfasst in dieser Weise sechzehn Erkenntnismomente. Die Betrachtung (*bhāvanā*) wird ihrerseits sowohl vor, wie auch nach der erlösenden Erkenntnis geübt. Sie wird aber erst wirksam durch die Einsicht. Die entscheidende Bedeutung des Weges der Einsicht (*darśanamārga*) ist in dieser Weise gesichert. Trotzdem kann erst der dem Weg der Einsicht folgende Weg der Betrachtung (*bhāvanāmārga*) die entgültige Erlösung bringen.

Was hat nun dieser Erlösungsweg mit der Erkenntnis sämmtlicher Dharmas zu tun? Um diese Frage zu beantworten müssen wir den Anfang dieses Erlösungsweges anschauen. Hier werden die uns schon bekannten vier Konzentrationen der Aufmerksamkeit (*smṛtyupasthāna*) erwähnt.[221] [118] In Dharmaśreṣṭhins Darstellung dieser Konzentrationen betrachtet der Jünger zuerst den Körper (*kāya*) seinen Merkmalen nach als unrein, nicht ewig, leidvoll und nicht Ich. Demnächst betrachtet er in gleicher Weise die Empfindungen (*vedanā*), den Geist (*citta*), die geistigen Gegebenheiten (*caitta / caitasika dharma*), die vom Geist getrennten Gestaltungen (*cittaviprayukta saṃskāra*), und die Dharmas im allgemeinen. Wir erkennen die vier Kategorien von verursachten Dharmas, wie diese im Pañcavastuka aufgegliedert wurden, wieder. Diese Dharmas werden also betrachtet, zuerst in ihrer Unterteilung in Kategorien, dann auch insgesamt, in den Konzentrationen der Aufmerksamkeit. Diese Konzentrationen sind nun aber Vorbedingung für die weitere Entwicklung des Erlösungsweges, weil gerade aus ihnen bestimmte Wurzeln des Heilsamen (*kuśalamūla*) hervorgehen, die das Erscheinen des Erlösungsvorganges erst

[221] Öfters sind es vielmehr die siebenunddreissig zur Erleuchtung behilflichen Eigenschaften (*bodhipakṣya/bodhipākṣika dharma*), die am Anfang des Erlösungsweges gestellt werden; siehe Cox, Mindfulness and memory S. 73 f.

ermöglichen. Anders gesagt, ohne Kenntnis sämtlicher Dharmas ist die Erlösung, so gesehen, überhaupt nicht möglich.[222]

Dazu kommt, dass man vielleicht das *Abhidharmahṛdaya* des Dharmaśreṣṭhin so lesen muss, dass ihre Struktur durch die vier edlen Wahrheiten bedingt wird.[223] Dies würde natürlich bedeuten, dass die richtige Erkenntnis der vier edlen Wahrheiten — d.h. die erlösende Erkenntnis — mit der Erkenntnis der Dharmas zusammenfällt.

Zum Schluss muss hier noch kurz bemerkt werden, dass in dem durch Dharmaśreṣṭhin dargestellten Erlösungsweg von Versenkung überhaupt keine Rede ist. Insbesondere die vier Versenkungsstufen fehlen. Das gleiche gilt aber auch für die Erreichungszustände, die, obwohl nicht ursprünglich der Buddhalehre zugehörig, trotzdem darin eine wichtige Stelle erlangt hatten. Diese Abwesenheit von Meditationszuständen im Erlösungsweg des Dharmaśreṣṭhin ist desto auffallender, weil diese gleiche Zustände eine hervorragende Rolle in seinem Weltbild spielen. Wir haben schon beobachtet, wie die Kosmologie aller Buddhisten durch diese Meditationszustände geprägt wurde. Es ist doppelt interessant zu sehen, wie diese Zustände bei den Sarvāstivādins nur noch im Weltbild wirklich überlebten, und so gut wie keine Rolle mehr spielten in ihrem Erlösungsweg.[224]

[119]

Wir haben uns bis zum diesen Punkt nur mit drei buddhistischen Schulen beschäftigt, und zwar hauptsächlich mit dem sogenannten Sarvāstivāda, während der sogenannte Theravāda und der Pudgalavāda mehr oder weniger im Vorbeigehen erwähnt wurden. Dies sind aber nicht die einzigen Schulen die es innerhalb des Buddhismus gegeben hat. Wir werden uns hier bemühen etwas über einige dieser anderen Schulen zu sagen. Hierzu ist es wichtig, zuerst festzustellen, dass Schulen, wie das Wort hier benutzt wird, sich von einander durch verschiedene Lehrmeinungen unterscheiden. Nebst Schulen kennt der Buddhismus aber auch Sekten oder Gruppen (*nikāya*). H. Bechert beschreibt die Bedeutung dieses Wortes für den modernen Theravāda folgenderweise:[225]
"Angehörige eines und desselben Nikāya sind die Mönche, die gegenseitig die Gültigkeit ihrer Ordination vorbehaltlos anerkennen und gemeinsam formale Rechtsakte im Sinne der Ordensregel oder 'Gemeindeverhandlungen' durchführen."
Die Lage wird in den frühen Jahrhunderten des Buddhismus deren der heutigen

---

[222] Wenn also Frauwallner, AbhidhSt III S. 99 (ŭ Studies S. 180), glaubt, die Verwendung der *smṛtyupasthāna* sei nur ein Mittel, um einen kanonischen Ausgangspunkt zu gewinnen, an den die eigene Lehre angeschlossen und soweit wie möglich daraus abgeleitet werden kann, überblickt er die selbstrechtfertigende Seite dieser Verwendung; vgl. Cox, Mindfulness and memory S. 74 f.
[223] Willemen, Essence S. xix-xx; Dessein, Allerlei , Heft I, S. xxxiii-xxxiv. Diese Struktur gilt für die Kapitel 1 bis 7, weil die übrigen Kapitel Zufügungen sind. Vgl. auch VP, "Les deux, les quatre, les trois vérités", MCB 5 (1936-37), 159-187, bes. S. 165.
[224] Die Praxis der siebenunddreissig zur Erleuchtung behilflichen Dharmas (*bodhipakṣya dharma*), hingegen, wie auch das asketische Leben im Wald, wird von bestimmten Abhidharma-Texten geschätzt; siehe Cox, Unbroken treatise S. 159.
[225] Bechert, Einleitung S. 26.

Theravādins nicht unähnlich gewesen sein. Streitpunkte zwischen Nikāyas, falls es solche gab, waren am Anfang hauptsächlich Fragen der Auslegung und der Anwendung von Vinaya-Bestimmungen.[226] Man spricht deswegen auch von 'Vinaya-Schulen'. Nun haben bestimmte Lehrmeinungen sich innerhalb bestimmter Nikāyas entwickelt. So waren, und blieben, der Theravāda und der Sarvāstivāda 'Vinaya-Schulen', mit je ihren eigenen Vinaya-Werken, innerhalb deren die buddhistische Lehre sich in eigener Weise entwickelte. Aber Lehrmeinungen brauchen nicht immer einen eigenen Nikāya, noch auch umgekehrt Nikāyas eigene Lehrmeinungen. So scheinen die Pudgalavādins die Ordensregeln der Sarvāstivādins benutzt zu haben. Falls dies zutrifft, ist der Pudgalavāda von Anfang an eine philosophische Schule gewesen.[227]

In diesem Abschnitt über die buddhistische Lehre sind wir natürlich am meisten an Schulen mit unterschiedlichen Lehren interessiert. Nun sind uns tatsächlich die Namen vieler solcher Schulen bekannt. Leider sind wir für Einzelheiten ihrer Lehren meistens auf viel spätere Quellen angewiesen. Falls man diesen Glauben schenken kann, betrafen die Unterschiede zwischen diesen Lehren fast immer Einzelheiten der Dogmatik. [120] Dabei ist es natürlich sehr gut möglich, oder sogar wahrscheinlich, dass viele dieser Schulen als Nikāyas, d.h. Vinaya-Schulen, angefangen haben, und erst später eigene Lehren entwickelt haben. Hier ist es nicht möglich all diese Schulen und ihre Lehren zu besprechen, und dies wäre in diesem Abschnitt auch nicht nützlich.[228] Wir beschränken uns vielmehr auf eine einzige dieser Schulen, und zwar jene, deren Anhänger sich Sautrāntikas nannten. Die Geschichte dieser Schule ist zwar nicht in Einzelheiten bekannt,[229] aber ihr Hauptkennzeichen scheint wohl ihre Reaktion gegen den Sarvāstivāda zu sein. Es ist sogar so, dass das berühmte *Abhidharmakośabhāṣya* des Vasubandhu neben den Positionen der Sarvāstivādins öfters diejenige der Sautrāntikas erwähnt, und sich in solchen Fällen meistens für die letzteren entscheidet. Damit ist nicht unbedingt gesagt worden, dass Vasubandhu immer die Schulpositionen der Sautrāntikas richtig darstellt; manchmal sind es anscheinend vielmehr seine eigene Stellungnahmen, die er so benennt.[230]

---

[226] Dieser Standpunkt wird von Shizuka Sasaki in einer Reihe von Aufsätzen ("Buddhist sects in the Aśoka period" (Nr. 1: The meaning of the Schism Edict, Nr. 2: Saṃghabheda (1), Nr. 3: Saṃghabheda (2), Nr. 4: The structure of the Mahāsāṃghika Vinaya, Nr. 5: Presenting a hypothesis, Nr. 6: The Dīpavaṃsa), BK 18, 1989, S. 181-202; 21, 1992, S. 157-176; 22, 1993, S. 167-199; 23, 1994, S. 55-100; 24, 1995, S. 165-225; 25, 1996, S. 29-63) bestritten, und muss für die frühe Periode wahrscheinlich revidiert werden.
[227] Bechert, Einleitung S. 42.
[228] Siehe dazu vor allem Bareau, SBPV.
[229] Siehe dazu Junsho Kato, Etude sur les Sautrāntika (Kyōryō-bu no kenkyū), Tōkyō: Shunjū-sha, 1989; vgl. Cox, Disputed Dharmas S. 37 f.; Katsumi Mimaki, "Kyōryōbu", Iwanami Kôza Tôyôshisô 8: Indo Bukkyô I, 1988, S. 226-260.
[230] Kato, Etude sur les Sautrāntika, französischer Teil S. 10, japanischer Teil S. 74 f. Robert Benjamin Kritzer (Pratītyasamutpāda in the Abhidharmasamuccaya: conditioned origination in the Yogācāra Abhidharma, Doctoral thesis, University of California at Berkeley, 1995, bes. S. 19 f, 183 f.) vermutet, dass Vasubandhu hier in Wirklichkeit den Yogācāra Abhidharma vertritt.

Die wichtigsten Lehren der Sautrāntikas sind nun folgende:[231] Die Sarvāstivāda-Lehre über die Wirklichkeit von Vergangenheit und Zukunft wird abgelehnt. Nur die Gegenwart besteht wirklich. Auch die nicht-verursachten (*asaṃskṛta*) Dharmas bestehen nicht wirklich. Das gleiche gilt für die vom Geist getrennten Gestaltungen (*cittaviprayukta saṃskāra*).[232]

Die Ablehnung der Wirklichkeit von Vergangenheit und Zukunft ist natürlich nicht ohne weiteres möglich. Das Bestehen aller drei Zeiten ermöglichte es allenfalls den Sarvāstivādins, zu erklären, wie vergangene geistige Dharmas noch viel später eine Wirkung ausüben können; wir haben dies in Zusammenhang mit der Erlangung (*prāpti*), wie auch in Zusammenhang mit der Diskussion über die Erwachung aus dem Erreichungszustand des Auslöschens (*nirodha*), gesehen. Obwohl zeitlich von einander getrennt, bestehen die früheren Dharmas nämlich zur Zeit ihrer Wirkung. So eine Erklärung war nun natürlich nicht möglich für die [121] Sautrāntikas, die das Bestehen von Vergangenheit und Zukunft, wie auch das von der Erlangung, ja nicht anerkannten. Sie waren deshalb gezwungen, die Verbindung zwischen früheren und späteren Dharmas anders zu erklären. Sie versuchten dies tatsächlich, und zwar durch die Annahme von Samen (*bīja*).[233] Samen sind nicht — wie die Erlangung es war — unabhängig bestehende Wesenheiten; sie sind vielmehr die Gruppen (*skandha*), d.h. die die Person ausmachenden Dharmas. Sie besitzen aber die Kapazität bestimmte Dharmas hervorzurufen, und sind so imstande eine Verbindung mit früheren Dharmas herzustellen. Mit Hilfe dieser Samen sollte es nicht mehr nötig sein, eine direkte Wirkung von vergangenen Dharmas zu postulieren.

Andere Lehren der Sautrāntikas können hier nicht erwähnt werden. Die gerade enumerierten Lehren zeigen aber schon genügend, wie sehr diese Schule sich gegen den Sarvāstivāda kehrte, aber auch, wie sehr ihre Denkweise durch die des Sarvāstivāda bedingt wurde. Vom Sarvāstivāda-System bleibt natürlich in dieser Weise nicht viel übrig. Es ist vielleicht kein Zufall, dass gemäss der Überlieferung Vasubandhu, der Autor des *Abhidharmakośabhāṣya*, sich bald von dieser Schule abwendete, um sich der mahāyānistischen Schule des Yogācāra zuzuwenden.

Schlussbetrachtungen

[231] Abhidh-k(VP) Heft 1 S. LIII f.; Kato, Etude sur les Sautrāntika, französicher Teil S. 11 f., japanischer Teil S. 145 f.
[232] Für eine Analyse der Auseinandersetzungen zwischen Vasubandhu und dem Sarvāstivādin Saṅghabhadra, siehe Cox, Disputed Dharmas S. 65 f. (Introductory commentaries).
[233] Cox, Disputed Dharmas S. 93 f.; Jaini, The Sautrāntika theory; Sanderson, Sarvāstivāda and its critics S. 42. Sanderson weist darauf hin, wie die Sautrāntika Vorstellung vom Samen schon in der Mūlamadhyamakakārikā des Nāgārjuna (MadhK(deJ) 17.6-10) erwähnt wird.

Wir haben uns im vorhergehenden mit der tiefgehenden Systematisierung der Dharmalehre bei den Sarvāstivādins beschäftigt. Dabei haben wir schon am Anfang darauf aufmerksam gemacht, dass es nichts ähnliches in den ebenfalls erhaltenen Abhidharma-Texten der Pāli-Schule gibt. Hier lohnt es sich, zu sehen, wie Erich Frauwallner — der österreichische Untersucher, der das Gebiet des Abhidharma in seinen "Abhidharma-Studien" weitgehend entschlossen hat, und dessen Name wir schon wiederholt begegnet sind — einige Texte der Sarvāstivādins und der Pāli-Schule (es handelt sich um das *Abhidharmahṛdaya* des Dharmaśreṣṭhin einerseits, und um den *Vimuttimagga* des Upatissa und den *Visuddhimagga* des Buddhaghosa anderseits) einander gegenüberstellt:[234] "Dort ein Lehrgebäude, hier ein Erlösungsweg, dort Theorie, hier Praxis, dort ein klares systematisches Denken, hier weitgehend Phantasie." Und obwohl die früheren Texte der Sarvāstivādins in dieser Hinsicht nicht mit dem *Abhidharmahṛdaya* verglichen werden können, unterscheidet sich die [122] Sarvāstivāda-Tradition sicher seit der Einführung des Pañcavastuka grundsätzlich von der Pāli-Schule durch seinen Versuch, die Lehre systematisch zu ordnen. Es ist vielleicht auch kein Zufall, dass das der Pāli-Schule zugehörige *Kathāvatthu*, wo es die Hauptlehre der Sarvāstivādins, derenzufolge Vergangenheit und Zukunft bestehen, kritisiert, spüren lässt, dass sein Verfasser diese Lehre und die sie unterstützenden Argumente kaum gekannt, und sicher nicht richtig verstanden hat.[235]

Was hier genau mit Systematisierung gemeint ist, ist wohl klar aus der Besprechung der einzelnen Elemente der Sarvāstivāda-Lehre hervorgegangen. Viele dieser Elemente haben deutlich das Ziel, die Lehre irgendwie abzusichern, d.h. in sich abgeschlossen und innerlich konsistent zu machen. Sie ist in dem Sinne ein System, oder versucht es jedenfalls zu sein, dass ihre Elemente zusammenhangen, und einander unterstützen. Genauer gesagt, die Sarvāstivādins haben sich offenbar angestrengt, ihre Lehre so zu gestalten, dass kritische Fragen mehr oder weniger befriedigend beantwortet werden konnten. Man hat die Lehre *rationalisiert*, d.h., man hat versucht, sie gegen rationale Angriffe beständig zu machen.

Dies legt nun natürlich nahe, dass die Sarvāstivādins ihre Lehre tatsächlich gegen rationale Angriffe zu verteidigen hatten. Dabei ist es wichtig festzustellen, dass rationale Angriffe sich grundlegend von anderen Arten von Angriffen unterscheiden. Eine religiöse Lehre kann zum Beispiel verboten werden, oder seine Anhänger verfolgt. Auch kann so eine Lehre an Einfluss einbüssen durch sonstige gesellschaftliche oder politische Entwicklungen. Gegen solche Angriffe hilft Rationalisierung natürlich

---

[234] Frauwallner, Entstehung S. 125 [13] (ŭ Studies S. 130).

[235] Johannes Bronkhorst, "Kathāvatthu and Vijñāyakāya", in: Premier colloque Étienne Lamotte (Bruxelles et Liège 24-27 septembre 1989), Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 42), 1993, S. 57-61.

überhaupt nicht. Rationalisierung einer Lehre hilft nur in den Fällen, wo die Anhänger dieser Lehre sich durch Auseinandersetzungen mit Andersdenkenden bedroht fühlen. Dies setzt eine Lage voraus, wo die Andersdenkenden tatsächlich bereit sind die eigene Lehre anzuhören, und wo die Andersdenkenden ihrerseits auch wirklich angehört werden. Nur in so einer Lage hat es überhaupt einen Zweck, die eigene Lehre in der oben angedeuteten Weise zu verstärken.

Die spätere Geschichte der indischen Philosophie illustriert wiederholt, wie eine rationale Tradition, wenn sie einmal Fuss gefasst hat, die verschiedenen Lehrmeinungen eingehend beeinflussen oder sogar völlig ändern kann. Es ist aber überhaupt nicht gesichert, dass es schon so eine rationale Tradition in Indien gegeben hat am Moment, wo die Sarvāstivādins ihre Systematisierung angefangen haben. Die Entwicklung der Pāli-Schule zeigt jedenfalls, dass das Bedürfnis an Rationalisierung nicht überall in Indien [123] gleich stark war. Auch Erich Frauwallner ist dieser Meinung zugetan, wann er sagt:[236] "So zeigt die Pāli-Schule, dass der Gang der Entwicklung im Sarvāstivādaḥ keineswegs die Regel war, sondern dass die Dinge auch einen ganz anderen Verlauf nehmen konnten". Die sich in der vedischen Literatur, besonders in den Upanischaden, befindlichen Debatten haben auch wenig mit rationalen Auseinandersetzungen zu tun. Walter Ruben, der diesen Debatten ein Studium gewidmet hat, stellt sie in folgender Weise den späteren, rationalen, Debatten gegenüber: "Der Typ der Debatten in der Bṛhadāraṇyaka- und Chāndogya-Upaniṣad, der derselbe ist wie der der Brāhmaṇas, weicht vom späteren Typ der Debatten völlig ab. Es ist später so, dass einer der Unterredner eine These aufstellt, der Gegner eine Gegenthese aufstellt und dann beide Gegner mit Einwänden die fremde Lehre abweisen und die eigene Ansicht durchfechten, bis sich eine der Thesen als die richtige erweist. Es ist aber in den alten Upaniṣaden und Brāhmaṇas so, dass einer fragt, der andere antwortet, bis der eine nichts mehr zu fragen hat oder der andere nicht mehr zu antworten weiss: wer das letzte Wort behält, ist der Sieger. Um es auf eine Formel zu bringen: es kommt in den alten Upaniṣaden auf das Mehrwissen an, in späteren Zeiten auf das Besserwissen. Es handelt sich in den alten Upaniṣaden nicht um den Kampf für den Sieg einer Lehre und die Bekämpfung einer Irrlehre wie später in Indien; es gilt vielmehr festzustellen, — soweit es nicht Redestreit um seiner selbst willen ist —, wer der grösste Brahmane, der vielwissendste ist."[237] Diese Beobachtungen lassen wohl

---

[236] Frauwallner, Entstehung S. 125 [13] (ŭ Studies S. 131). Über Systematisierungsversuche in anderen buddhistischen Schulen sagt er: "es [war] naheliegend, wenn einmal das eine oder das andere bedeutende System vorlag, dass auch andere Schulen versuchten, dem etwas Ähnliches gegenüberzustellen. Und in einem solchen Falle war es das Naturgegebene, dass man seiner eigenen Lehre eine systematische Form zu geben suchte." (S. 127 [15] (ŭ Studies S. 133))

[237] Walter Ruben, "Über die Debatten in den alten Upaniṣad's", ZDMG 83, 1928, 238-255, bes. S. 238-39. Vgl. S. 241: "Es ist in den alten Upaniṣaden nun einmal so, dass man die apodiktisch behauptete Antwort des Gegners widerspruchslos und ohne Bedenken annimmt." Ruben beschreibt (S. 243) das vedische Forschen als "ein prälogisches Kombinieren, eine Intuition ohne logisches Argumentieren". Gonda,

keine Zweifel, dass die vedischen Debatten wenig mit Rationalität in unserem Sinne zu tun haben. [124] Wie erklärt sich, in diesen Umständen, die spätere rationale Entwicklung innerhalb der Sarvāstivāda-Schule?

Es ist oben beobachtet worden, dass die Rationalisierung der Sarvāstivāda-Lehre spätestens schon vor der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts einen Anfang genommen hat. Das Pañcavastuka und die meisten in ihm enthaltenen Dharmas waren in dieser Zeit schon Teil der Dogmatik dieser Schule. Dies besagt etwas über die Zeit der hier gemeinten Entwicklungen. Aber auch die geographische Lage der Schule in jener Zeit ist uns ziemlich gut bekannt. Die Schule der Sarvāstivādins ist nämlich eine Missionsschule, die ihre Entstehung den Missionen Aśokas verdankt. Dabei gehört diese Schule schon in ältester Zeit zum fernen Nordwesten des Subkontinents. Die Pāli-Schule ist auch eine Missionsschule, die sich aber aller Wahrscheinlichkeit nach längere Zeit in und um der Stadt Vidiśā, im heutigen Gwalior, entwickelt hat.[238] Welcher Unterschied zwischen Gandhāra und Vidiśā könnte nun die Rationalisierungsversuche der Sarvāstivādins, und die Abwesenheit dieser in der Pāli-Schule, erklären?

In diesem Zusammenhang ist es verlockend daran zu erinnern, dass es gerade im Nordwesten Indiens, und nur da, in den vorchristlichen Jahrhunderten griechische Königreiche gegeben hat. Die rationale Tradition in der griechischen und hellenistischen Kultur ist natürlich wohlbekannt. Hellenistische Könige beschäftigten sich gerne persönlich mit Philophie und anderen Formen der Erkenntnis. Weise Männer gehörten öfters zur Hofhaltung, und Auseinandersetzungen zwischen diesen und dem König waren anscheinend keine Ausnahme.[239] Erwähnenswert ist nun, dass die Einwohner der entfernten griechischen Königreiche in Nordwestindien an ihrer hellenistischen Kultur festhielten, und dies bedeutet auch, dass sie die griechische Denkweise pflegten. Es ist sogar bekannt, dass ein griechischer Philosoph namens Klearkhos, ein direkter Schüler des Aristoteles, die Gegend am Anfang des dritten

---

Religionen Indiens I, S. 176 f., spricht, in Zusammenhang mit den vedischen Brāhmaṇas, über "das nach moderner Auffassung unkritische, ungenügend geschulte Räsonieren und Argumentieren, mit dem man das endlose Nachforschen nach Zusammenhängen und Kausalitäten betreibt". Siehe weiter Michael Witzel, "The case of the shattered head", StII 13/14, 1987, S. 363-415. Für Debatten in den alten buddhisten Lehrreden, siehe Joy Manné, "The Dīgha Nikāya debates: debating practices at the time of the Buddha", BSR 9(2), 1992, S. 117-136.

[238] Frauwallner, Vinaya S. 18 ff.; AbhidhSt IV (1971) S. 104-106 (ŭ Studies S. 40-42); vgl. HBI S. 327 f.: 364 f.; Mppś III S. XI f.

[239] Claire Préaux, Le monde hellénistique, tome premier, Presses Universitaires de France, 1978 (3e édition 1989), S. 212-238. Für eine negativere Darstellung, vgl. Michael Avi-Yonah, Hellenism and the East, published for The Institute of Languages, Literature and the Arts, The Hebrew University, Jerusalem, by University Microfilms International, 1978, S. 50 ff. ("Hellenistic monarchy in its relations to philosophy, poetry, religion").

vorchristlichen Jahrhunderts besucht hat.[240] Auch wurde hier bei archäologischen Grabungen ein griechischer philosophischer Papyrus gefunden.[241]
[125]

Trotz ihres mangelhaften Interesses an die indische Kultur,[242] haben die Griechen im Nordwesten Indiens auf wenigstens eine Ausdrucksform des da anwesenden Buddhismus einen tiefgehenden Einfluss ausgeübt. Es handelt sich um die bildende Kunst.[243] Man kann also nicht von vornherein ausschliessen, dass die Buddhisten auch in anderen Hinsichten den Griechen verpflichtet sind.[244] Dabei wäre es besonders interessant zu wissen, ob die Buddhisten regelmässig mit den Griechen in Diskussion getreten sind, und ob sie vielleicht in dieser Weise gelernt haben, ihre Lehrmeinungen so darzustellen, dass es einem andersdenkenden Aussenstehenden schwieriger fallen würde, diese Meinungen sofort als inkoherent abzuweisen.

Es wird wohl nicht möglich sein, diesen Einfluss von Seiten der Griechen endgültig nachzuweisen. Wir suchen ja nicht die Anwesenheit bestimmter griechischen Ideen in der Lehre der Sarvāstivādins. Die Lage ist abstrakter, und deswegen komplizierter. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass die Buddhisten, die selber ein reiches Ideengut zu bewahren hatten, einfach Ideen von den Griechen übernehmen würden; in allem Falle fehlt davon jede Spur. Die Frage ist vielmehr, ob sie vielleicht von den Griechen die Kunst der rationalen Diskussion gelernt haben.[245] Die Gestalt ihrer Dogmatik würde durch diese Annahme wesentlich verständlicher werden. Dazu kommt noch folgendes. Die buddhistische Litteratur enthält keine Spur von der Anwesenheit der Griechen, die die Buddhisten [126] des Nordwestens trotzdem gekannt haben müssen. Darauf gibt es aber eine Ausnahme. Diese Ausnahme betrifft nun gerade eine Diskussion zwischen einem griechischen König und einem buddhistischen Mönch über

---

[240] Louis Robert, "Les inscriptions", Fouilles d'Aï Khanoum I, 1973, S. 207-237; Claude Rapin, La trésorerie du palais hellénistique d'Aï Khanoun: l'apogée et la chute du royaume grec de Bactriane, Paris: de Boccard, 1992, S. 128, 389.

[241] Rapin, La trésorerie S. 115-121.

[242] Diese angebliche Abwesenheit von Interesse sollte nicht übertrieben werden. Jean-Marie Lafont ("Les Indo-grecs: recherches archéologiques françaises dans le royaume Sikh du Penjab, 1822-1843", Topoi 4, 1994, S. 9-68, bes. S. 46 mit Anm. 139) äussert Bedenkungen gegen diese Annahme, und weist in diesem Zusammenhang auf die in Indien (Basnagar) gefundene, von einem Heliodoros errichtete, am indischen Gott Vasudeva gewidmete, Säule.

[243] HBI S. 469-487, wo auch andere mögliche griechische Einflüsse auf den Buddhismus besprochen werden.Vgl. auch Lolita Nehru, Origins of the Gandhāran Style, Delhi: Oxford University Press, 1989, mit weiteren Literaturangaben.

[244] Hier ist wohl der hellenistische Einfluss auf die indische Astronomie zu erwähnen; siehe David Pingree, The Yavanajātaka of Sphujidhvaja, Harvard University Press (HOS 48), 1978, bes. Heft I, S. 3 f. Ebensowichtig ist vielleicht, dass die Indo-Griechen zum erstenmal in Indien eine Ära gegründet zu haben scheinen; siehe Paolo Daffinà, "Senso del tempo e senso della storia: computi cronologici e storicizzazione del tempo", RSO 61(1-4), 1987 [1988], S. 1-71, bes. S. 55 f. Siehe auch Zacharias P. Thundy, Buddha and Christ: Nativity stories and Indian traditions, Leiden etc.: E.J.Brill (Studies in the History of Religions, 60), 1993, S. 256 f.

[245] Es ist hier zu beobachten, dass eine Tradition der rationalen Diskussion sich nicht automatisch entwickelt, selbst nicht in komplexen Gesellschaften. Ein wichtiges Beispiel ist China, wo so eine Tradition nie Fuss gefasst hat; siehe dazu z.B. François Jullien, Le détour et l'accès: stratégies du sens en Chine, en Grèce, Paris: Bernard Grasset, 1995.

religiöse Fragen. Es handelt sich um den berühmte Milindapañha, die "Fragen des Menandros", den wir schon kennengelernt haben. Obwohl was an diesem Text griechisch ist, nicht viel mehr ist als der Name des Herrschers,[246] ist seine Existenz selber ein Zeugnis dafür, dass Buddhisten und Griechen sich miteinander über religiöse und verwandte Fragen unterhalten haben, oder jedenfalls, dass die Buddhisten sich an die Griechen als Diskussionspartner erinnert haben. Einfluss der Griechen auf die buddhistische Schule der Sarvāstivādins scheint also möglich oder sogar wahrscheinlich.

Sicher ist jedenfalls, dass von diesem frühen Zeitpunkt an ein rationales Element den Weg in die buddhistische Dogmatik gefunden hat. Dies bedeutet nicht, dass sich der indische Buddhismus seither nur noch in "rationaler" Weise entwickelt. Dies ist sicher nicht der Fall, wie wir noch sehen werden. Es bedeutet nur, dass von Zeit zu Zeit Denker aufstehen, die versuchen, die buddhistische Lehre ihrer jeweiligen Schule in kohärenter, d.h. gegen rationale Angriffe beständiger, Weise darzustellen. Auch finden immer mehr Auseinandersetzungen mit Andersdenkenden, ob Buddhisten oder nicht-Buddhisten, statt. Anders gesagt, eine rationale Tradition etabliert sich. Und wo es eine rationale Tradition gibt, ist es schwieriger, für verschiedene Denkrichtungen nebeneinander zu bestehen, ohne einander zu beeinflussen. Es ist ja die Haupteigenschaft einer rationalen Tradition, dass man einander zuhört. Dies bedeutet ganz sicher nicht, dass man von einander überzeugt wird. Im Gegenteil, kann eine Auseinandersetzung von Ideen Unterschiede betonen, oder sogar ans Licht bringen, die vorher kaum eine Rolle spielten. Trotzdem wird in so einer Tradition die Möglichkeit von gegenseitiger Beeinflussung vergrössert. Aber diese Beeinflussung kann vielerlei Formen annehmen. Besonders interessant sind Reaktionen gegen ein bestimmtes Denksystem, d.h. Denkrichtungen, die gerade nicht einverstanden sind mit einem Teil, oder sogar mit der Totalität, eines anderes Denksystems. Falls diese Reaktionen in rationalen Auseinandersetzungen zustande kommen, werden sie oft zu neuen Denksystemen Anlass geben. Dies geschah möglicherweise, wie wir gesehen haben, mit dem Sarvāstivāda, der sich ja [127] anscheinend gegen griechische Angriffe zu verteidigen suchte. Ähnliche Entwicklungen fanden nun auch innerhalb des Buddhismus und des Brahmanismus statt. Neue Denksysteme entwickelten sich, eben weil sie mit dem Denksystem der Sarvāstivādins nicht einverstanden waren. Das nächste Kapitel wird versuchen dies anhand einiger Beispiele zu zeigen.

---

[246] Halbfass, Indien und Europa S. 32. Hier ist noch zu bemerken, dass der Ursprung der beiden erhaltenen chinesischen Übersetzungen dieses Textes wahrscheinlich Sarvāstivāda Lehrmeinungen verkündet hat; vgl. HBI S. 465; Demiéville, Les versions chinoises S. 74. Über Menandros, siehe Gérard Fussman, "L'indo-grec Ménandre ou Paul Demiéville revisité", JA 281(1-2), 1993, S. 61-137; Osmund Bopearachchi, "Ménandre Sôter, un roi indo-grec: observations chronologiques et géographiques", Studia Iranica 19(1), 1990, S. 39-85.

4. Mahāyāna

Frühes Mahāyāna

Die ältesten buddhistischen Texte machen keinen Unterschied zwischen der Befreiung des Buddha und der seiner Jünger. In beiden Fällen benutzt man das Wort Arhat, das wir mit 'Heilige' übersetzt haben. Sowohl der Buddha wie jeder, der die Befreiung erreicht hat, sind Arhats. In späterer Zeit änderte dies. So war man sich bald nicht mehr darüber einig, durch genau welche Eigenschaften ein Arhat gekennzeichnet wird. Man war auch unterschiedlicher Meinung, ob ein Arhat seine Arhatschaft wieder verlieren kann oder nicht.[247] Die Buddhaschaft wurde durch diese Unsicherheiten aber nicht berührt. Der Buddha hatte schon in den alten Lehrreden Kennzeichen und Mächte, die die Arhats nicht hatten,[248] und diese wurden in der Schule der sogenannten Mahāsāṃghikas noch weiter betont.[249] Man betrachtete hier etwa die Aktivitäten des Buddha als illusorisch; die Verbindung dieses Glaubens an die nicht-Aktivität des Buddha mit der oben, am Ende des ersten Kapitels, dargestellten Problematik ist augenfällig, kann hier trotzdem nicht weiter ausgearbeitet werden. Aber auch in den konservativeren Schulen schrieb man dem Buddha z.B. [128] Allwissenheit zu, während man dies dem Arhat verneinte.[250] Es ist verständlich, dass es Buddhisten gab, die nicht mehr mit der Arhatschaft als Ziel zufrieden waren, und die vielmehr dem höheren Ziel der Buddhaschaft nachzustreben geneigt waren. Und wie die alten Texte den historischen Buddha vor seiner Befreiung 'Erleuchtungswesen' (*bodhisattva*) nennen,[251] wollten auch diese begeisterte Buddhisten nicht einfach die 'Laufbahn der

---

[247] André Bareau, "Les controverses relatives à la nature de l'arhant dans le bouddhisme ancien", IIJ 1, 241-250.

[248] Über die Entwicklung der Buddhologie im sogenannten Hīnayāna, siehe Claudia Weber, Wesen und Eigenschaften des Buddha in der Tradition des Hīnayāna-Buddhismus, Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde, Philosophische Fakultät, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn 1994.

[249] Über den Einfluss der Mahāsāṃghika-Schule auf das entstehende Mahāyāna, siehe Akira Hirakawa, "The rise of Mahāyāna Buddhism and its relationship to the worship of stupas", Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko 22, 1963, S. 57-106, bes. S. 57 f.; Paul Harrison, "Sanskrit fragments of a Lokottaravādin tradition", in: Indological and Buddhist Studies, Volume in honour of Professor J.W. de Jong on his sixtieth birthday, hrsg. L.A. Hercus et al., Canberra: Faculty of Asian Studies, 1982, S. 211-234; weiter Williams, Mahāyāna Buddhism S. 18 f. Dies war aber nicht die einzige Schule, die einen solchen Einfluss ausgeübt hat; vgl. Hubert Durt, "Daijô", in: Hôbôgirin, Fasc. 7, 1994, S. 767-801, bes. S. 771.

[250] Vgl. Padmanabh S. Jaini, "On the ignorance of the Arhat", in: Paths to Liberation: The Mārga and its transformation in Buddhist thought, ed. Robert E. Buswell and Robert M. Gimello, Honolulu: Kuroda Institute, University of Hawaii (Studies in East Asian Buddhism, 7), 1992, S. 135-145.

[251] Für Deutungen des Ausdrucks *bodhisattva*, siehe Har Dayal, The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature, 1932, Nachdruck 1970, Delhi: Motilal Banarsidass, S. 4 f.; A.L. Basham, "The evolution of the concept of the Bodhisattva", in: The Bodhisattva Doctrine in Buddhism, edited and introduced by Leslie S. Kawamura, Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1981, S. 19-59,

Zuhörer' (*śrāvakayāna*), aber vielmehr die 'Laufbahn der Erleuchtungswesen' (*bodhisattvayāna*) einschlagen.[252]

Es handelt sich in diesen Fällen erstens um persönliche, private Entscheidungen. Inschriften zeigen, dass die neue Bewegung mehrere Jahrhunderte lang eine Minderheitsbewegung war.[253] Inschriften legen auch nahe, dass sie nach einiger Zeit ihre Stütze hauptsächlich in der Mönchsgemeinde, nicht also unter den Laien, fand; dies schliesst aber nicht aus, dass ihr Anfang unter den Laien zu suchen sei.[254] Die Rolle der Frauen [129] scheint klein gewesen zu sein.[255] Schon vor der Zeitwende begann sich wahrscheinlich ein eigenes Schrifttum zu entwickeln.[256] Neben der Bezeichnung 'Laufbahn der Erleuchtungswesen' (*bodhisattvayāna*) spricht man auch oft vom Mahāyāna 'der hohen Laufbahn'.[257] Dieser hohen [130] Laufbahn, oder Laufbahn der

---

bes. S. 21-22; Yuichi Kajiyama, "On the meaning of the words *bodhisattva* and *mahāsattva* in Prajñāpāramitā literature", in: Indological and Buddhist Studies, Volume in honour of Professor J.W. de Jong on his sixtieth birthday, hrsg. L.A. Hercus et al., Canberra: Faculty of Asian Studies, 1982, S. 253-270, Nachdruck in: Y. Kajiyama, Studies in Buddhist Philosophy (Selected papers), hrsg. Katsumi Mimaki, Kyoto: Rinsen Book Co., 1989, S. 71-88.

[252] Das Ideal ist den Texten des Śrāvakayāna nicht völlig unbekannt; siehe Durt, Daijô S. 801, mit Verweisung auf Abhidh-k-bh(P) S. 182.

[253] Siehe dazu verschiedene Aufsätze von Gregory Schopen, z.B. "Mahāyāna in Indian inscriptions", IIJ 21, 1979, S. 1-19; "The inscription on the Kuṣān image of Amitābha and the character of the early Mahāyāna in India", JIABS 10(2), 1987, 99-137, bes. S. 124-125.

[254] Gegen eine wichtige Rolle der Laien äussern sich vor allem Gregory Schopen ("The phrase '*sa pṛthivīpradeśaś caityabhūto bhavet*' in the Vajracchedikā: notes on the cult of the book in Mahāyāna", IIJ 17, 1975, S. 147-181 (dagegen aber Tilmann Vetter, "On the origin of Mahāyāna Buddhism and the subsequent introduction of Prajñāpāramitā", AS 48(4), 1994 [1995], S. 1241-1281, bes. S. 1266 f.); Mahāyāna S. 9; "Two problems in the history of Indian Buddhism: the layman/monk distinction and the doctrines of the transference of merit", Studien zur Indologie und Iranistik 10, 1984 [1985], S. 9-47, bes. S. 25 f.; vgl. auch "Monks and the relic cult in the Mahāparinibbānasutta: an old misunderstanding in regard to monastic Buddhism", in: From Benares to Beijing: Essays on Buddhism and Chinese religion in honour of Prof. Jan Yün-Hua, hrsg. Koichi Shinohara und Gregory Schopen, Oakville - New York - London: Mosaic Press, 1991, S. 187-201), Paul Williams (Mahāyāna Buddhism S. 20 f.), A.K. Warder ("Original" Buddhism S. 14 f.), Paul Harrison ("Searching for the origins of the Mahāyāna: what are we looking for?" The Eastern Buddhist (N.S.) 28(1), 1995, S. 48-69), Hubert Durt ("Bodhisattva and layman in the early Mahāyāna", Japanese Religions 16(3), 1991, S. 1-16; Daijô S. 775 f.) und Gérard Fussman ("Histoire du monde indien, cours: les Saddharmapuṇḍarīka sanskrits", Annuaire du Collège de France 1995-1996: Résumé des cours et travaux, 96e année, Paris, S. 779-786, bes. S. 783 f.); die Hauptvertreter dieser Position sind Akira Hirakawa (Rise of Mahāyāna), Étienne Lamotte ("Sur la formation du Mahāyāna", in: Asiatica, Festschr. Friedrich Weller, Leipzig: Otto Harrassowitz, 1954, S. 377-396; HBI S. 89 f., 686 f.), Yūichi Kajiyama ("Prajñāpāramitā and the rise of Mahāyāna", in Buddhist Spirituality: Indian, Southeast Asian, Tibetan, and Early Chinese, hrsg. Takeuchi Yoshinori, New York: Crossroad Publishing Company, 1993, S. 142 f.) und Tilmann Vetter (Origin of Mahāyāna); vgl. auch Heino Kottkamp, Der Stupa als Repräsentation des buddhistischen Heilsweges: Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung architektonischer Symbolik, Wiesbaden: Otto Harrassowitz (Studies in Oriental Religions, 25), 1992, S. 166-168 Anm. 4.

[255] Paul Harrison, "Who gets to ride in the great vehicle? Self-image and identity among the followers of the early Mahāyāna", JIABS 10(1), 1987, S. 67-89, bes. S. 78; Vetter, Origin of Mahāyāna S. 1254 Anm. 26.

[256] Richard Gombrich, "How the Mahāyāna began", Journal of Pali and Buddhist Studies (Nagoya) 1, 1988, 29-46 (Nachdruck: The Buddhist Forum, Volume I, London: School of Oriental and African Studies, 1990, S. 21-30) vertritt die Ansicht, Entstehung und Ausbreitung des Mahāyāna seien durch den Gebrauch der Schrift verständlich. Diese Ansicht findet nicht allgemein Beifall; siehe v.Hi, Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien, Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 1989, S. 28 Anm. 55; Vetter, Origin of Mahāyāna S. 1243-44 Anm. 4. Vgl. auch Donald S. Lopez, "Authority and orality in the Mahāyāna", Numen 42, 1995, 21-47.

[257] *Yāna* kann sowohl '(Lauf-)bahn' wie auch 'Fahrzeug, Vehikel' bedeuten; vgl. PW s.v. *yāna*. Die Texte nutzen die Doppelsinnigkeit dieses Wortes öfters aus; siehe z.B. Jens Braarvig, Akṣayamatinirdeśasūtra Vol. II: The tradition of imperishability in Buddhist thought, Oslo: Solum Forlag, 1993, S. xcvii, wo der Gaganagañjaparivarta des Mahāsaṃnipāta zitiert wird; weiter Durt, Daijô S. 781. Der Ausdruck

Erleuchtungswesen, steht die, von seinen Gegnern auch wohl niedere Laufbahn (*hīnayāna*) genannte, Laufbahn der Zuhörer (*śrāvakayāna*) gegenüber.[258]

Wie gesagt, wird das Mahāyāna in erster Linie vom Bestreben, nicht einfach die Erleuchtung als Arhat, aber vielmehr die vollkommene Buddhaschaft zuteil zu werden, gekennzeichnet. Dazu ist es notwendig zu wissen, in welcher Weise die Laufbahn der Erleuchtungswesen von der der Zuhörer abweicht. Einzelheiten über die Laufbahn des Buddha Śākyamuni — d.h. des historischen Buddha — sind aus den sogenannten Jātakas, Erzählungen über seine frühere Leben, bekannt. Diese beschreiben, wie er auf vielerlei Weisen, manchmal auf Kosten seines eigenes Lebens, anderen Lebewesen geholfen hat. Es ist darum nicht erstaunlich zu sehen, dass es ein Hauptkennzeichen eines Bodhisattva ist, nicht nur seiner eigenen Befreiung, aber ebenfalls der Befreiung aller Wesen nachzustreben.[259] So beschreiben jedenfalls die Mahāyāna-Texte selber den Unterschied zwischen Mahāyāna und den anderen Buddhisten, und es ist wohl klar, dass sie das Streben nach bloss persönlicher Befreiung der anderen Buddhisten als ein niedrigeres Ziel betrachteten.

Das Mahāyāna war keine neue Sekte (*nikāya*). Das heisst, Mönche, die sich für diese Laufbahn zur Buddhaschaft entschieden, blieben Mitglieder der gleichen Mönchsgemeinden, und unterwarfen sich auch weiter an die gleichen Mönchsregeln.[260] Auf der Ebene der Lehre gab es anfangs ebenfalls keine Streitpunkte. Und warum sollte es auch? Es waren nicht die Lehre und die Ordnung, die zur Diskussion standen. Genau gesehen stand überhaupt nichts zur Diskussion; es handelte sich ja um nichts anderes als eine persönliche Wahl. Die Anhänger des Mahāyāna studierten [131] ohne Zweifel die gleichen Texte wie die anderen Buddhisten, und vom Gesichtspunkt der

---

Mahāyāna hat sich erst langsam durchgesetzt; eine frühe chinesische Übersetzung des Ausdruckes ist *ta tao* "der grosse / erhabene Pfad", während später *ta ch'êng* "das grosse Fahrzeug" allgemein benutzt wird; siehe Durt, Daijô S. 778 f.; Leon Hurvitz in Fujita Kōtatsu, "One vehicle or three?" JIP 3, 1975, S. 79-166, bes. S. 120 Anm. n. Die Frage nach dem genauen Unterschied zwischen Śrāvakayāna und Mahāyāna ist übrigens nicht einfach zu beantworten; siehe dazu Richard S. Cohen, "Discontented categories: Hīnayāna and Mahāyāna in Indian Buddhist history", Journal of the American Academy of Religion 63(1), 1995, S. 1-25.

[258] Die Buddhisten kannten auch noch eine dritte Laufbahn, die Laufbahn der Einzelbuddhas (*pratyekabuddha*), zwischen der Laufbahn der Erleuchtungswesen und der Laufbahn der Zuhörer. Zur Figur des Einzelbuddha in der Pāli Literatur, siehe Ria Kloppenborg, The Paccekabuddha, a Buddhist Ascetic: A study of the concept of the paccekabuddha in Pāli canonical and commentarial literature, Leiden: E. J. Brill (Orientalia Rheno-Traiectina, 20), 1974; Martin G. Wiltshire, Ascetic Figures before and in Early Buddhism: The emergence of Gautama as the Buddha, Berlin - New York: Mouton de Gruyter (Religion and Reason, 30), 1990.

[259] Siehe z.B. Edward Conze, Buddhism: Its essence and development, Oxford: Bruno Cassirer, second paper back edition, 1974, S. 127, mit Verweisung nach ASP(Vaidya) Kap. 11, S. 116. Auch mahāyānistische Inschriften scheinen sich um das Wohlsein aller Wesen zu kümmern; Schopen, Two problems S. 42.

[260] Vgl. Bechert, Einleitung S. 51 f.; "Zur Frühgeschichte des Mahāyāna-Buddhismus", ZDMG 113, 1963, S. 530-535.

buddhistischen Lehre würde man kaum erwarten, dass das Entstehen des Mahāyāna grosse Änderungen hervorbringen würde.[261]

In Wirklichkeit sind die Sachen anders gelaufen. Das Mahāyāna unterscheidet sich immer mehr durch eigene Entwicklungen in der Lehre. Meistens sind Ansätze zu diesen Lehren schon im nicht- oder vor-mahāyānistischen Buddhismus anzuweisen; ihre volle Entwicklung gehört aber dem Mahāyāna an. In solchen Fällen kann man sagen, dass bestimmte Tendenzen, die es auch ausserhalb, und vor der Entstehung, des Mahāyāna gab, sich im Mahāyāna starker durchgesetzt haben. Diese neue Lehren betreffen auch nicht ausschliesslich die Hauptanliegen des entstehenden Mahāyāna, so wie, zum Beispiel, die Natur eines Buddha als verschieden von der eines Arhat o.ä. Wichtige Entwicklungen innerhalb des Mahāyāna haben wenig oder nichts mit diesen Anliegen zu tun. Es sei hier auch noch bemerkt, dass das Mahāyāna die Lehre in neue und unerwartete Richtungen weiterentwickelt hat, und dies in einer Zeit, wo die Entwicklung der buddhistischen Lehre ausserhalb des Mahāyāna seinen Impuls zum grössten Teil verloren hat. Dies ist um so erstaunlicher, weil die Mahāyānisten längere Zeit in Anzahl weit hinter den nicht-Mahāyānisten zurückblieben.

Hier liegt also ein Problem vor. Warum sollten solche schwunghafte Erneuerungen der buddhistischen Lehre nun gerade in dieser Minderheitsbewegung stattfinden, wenn sie eigentlich nichts mit dem Hauptbestreben dieser Bewegung zu tun hatten?

Dies ist ein Problem, dessen vollständige Lösung wohl nicht erreichbar ist. Ein Faktor kann hier aber erwähnt werden, der in aller Wahrscheinlichkeit eine wichtige Rolle bei diesen Entwicklungen gespielt hat. Es sieht so aus, als ob die Anhänger des aufkommenden Mahāyāna sich viel, vielleicht mehr als die anderen Buddhisten, mit spiritueller Praxis eingelassen haben. Es ist sogar möglich, dass jedenfalls einige Mahāyāna Sūtras durch Erfahrungen in der Meditation, oder durch Vorstellungen über solche Erfahrungen, inspiriert worden sind.[262] Es handelt sich hier in [132] erster Linie um Versenkungszustände, die diese Buddhisten insbesondere geübt haben. Es ist wahrscheinlich, dass die in diesen Zuständen gewonnenen Erfahrungen — oder vielleicht besser: die Vorstellungen über die in diesen Zuständen zu gewinnenden Erfahrungen — zum Weltbild der Mahāyānisten beigetragen haben. Wir werden auf

[261] Es ist z.B. interessant zu sehen, dass An Shigao, vielleicht der erste Übersetzer von Hīnayāna-Texten auf Chinesisch, wahrscheinlich selber ein Anhänger des Mahāyāna gewesen ist; siehe dazu Antonino Forte, The Hostage An Shigao and his Offspring: An Iranian family in China, Kyoto: Istituto Italiano di Cultura, Scuola di Studi sull'Asia Orientale (Italian School of East Asian Studies, Occasional Papers 6), 1995, S. 70 f.

[262] Paul M. Harrison, "Buddhānusmṛti in the Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra", JIP 6, 1978, S. 35-57, bes. S. 54; The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: An annotated English translation of the Tibetan version of the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra with several appendices relating to the history of the text, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series V), 1990, S. xx.

diese Frage in Zusammenhang mit spezifischen Entwicklungen in der Lehre, die tatsächlich durch spirituelle Praxis beeinflusst oder sogar bestimmt geworden sein könnten, noch zurückkommen.

Hier werden wir zuerst den mahāyānistischen Erlösungsweg kurz resümieren. Dieser wird in den ältesten mahāyānistischen Texten nicht immer klar dargestellt, aber wo er beschrieben wird, hat er öfters folgende Gestalt. Nachdem eine Person den sogenannten "Entschluss zur Erleuchtung" (*bodhicitta*) genommen hat, und in dieser Weise Bodhisattva geworden ist, ist es ihre Aufgabe, nacheinander eine lange Reihe von Eigenschaften und Praktiken zu pflegen. Dazu gehören zuerst die siebenunddreissig "zur Erleuchtung behilflichen Dharmas" (*bodhipakṣya / bodhipākṣika dharma*), d.h. die vier Konzentrationen der Aufmerksamkeit (*smṛtyupasthāna*), die vier richtigen Anstrengungen (*samyakpradhāna* oder *-prahāṇa*), die vier Bestandteile der Wunderkraft (*ṛddhipāda*), die fünf Fähigkeiten (*indriya*), die fünf Kräfte (*bala*), die sieben Hilfsmittel zur Erleuchtung (*bodhyaṅga*), und der edle achtteilige Pfad (*ārya aṣṭāṅga mārga*).[263] Manchmal sind es auch die vier "Unermesslichen" (*apramāṇa*) — Güte (*maitrī*), Mitleid (*karuṇā*), Mitfreude (*muditā*) und Gleichmut (*upekṣā*) — die besonders betont werden.[264] Wir wissen, dass diese Aufzählung von Eigenschaften und Praktiken schon lange vor dem Entstehen des Mahāyāna als eine Beschreibung des Wesentlichen der buddhistischen Lehre und Praxis betrachtet wurde. Sie ist eine knappe Darstellung des Weges zur Arhatschaft. Der Bodhisattva wandert also eine bestimmte Strecke den gleichen Weg wie die Arhats. Und wenn wir einem alten Text glauben schenken können, läuft er sogar Gefahr, ohne es zu wollen Arhat [133] zu werden.[265] Um dies zu vermeiden, erfüllt (*paripūrayati*) er zwar die zur Erleuchtung behilflichen Dharmas, realisiert (*sākṣātkaroti*) sie aber nicht.[266]

Nun erzielt der mahāyānistische Bodhisattva mehr als die blosse Arhatschaft. Sein Weg zur völligen Erleuchtung, zur Buddhaschaft, ist deshalb länger und schwieriger als der Weg zur Arhatschaft. Er enthält mehr als die siebenunddreissig zur Erleuchtung behilflichen Eigenschaften. Es obliegt einem Bodhisattva ebenfalls, die sogenannten Vollkommenheiten (*pāramitā*) zu pflegen.[267] Deren gab es anfangs sechs,

[263] Dayal, Bodhisattva Doctrine S. 80 f.; Gethin, Buddhist Path S. 275 mit Anm. 36 & 37. Ulrich Pagel, The Bodhisattvapiṭaka: Its doctrines, practices and their position in Mahāyāna literature, Tring: The Institute of Buddhist Studies (Buddhica Britannica, Series continua V), 1995, S. 307 f. bespricht die Stelle der *bodhipākṣika dharma* auf dem buddhistischen Heilsweg. Eine Darstellung der Laufbahn eines Bodhisattva nach dem Śikṣāsamuccaya des Śāntideva (um 700) gibt Jürg Hedinger, Aspekte der Schulung in der Laufbahn eines Bodhisattva, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1984 (FBI 17).
[264] Siehe z.B. Pagel, Bodhisattvapiṭaka S. 133-145. Für die Frühgeschichte dieser auch "Verweilungszustände des Brahma" genannten Zustände, siehe Bronkhorst, Two Traditions S. 93 f.
[265] Harrison, Who gets to ride S. 82. Siehe auch Braarvig, Akṣayamatinirdeśasūtra I S. 82, II S. 331; I S. 132, II S. 503.
[266] Mppś III S. 1133 f., 1138 f.
[267] Dayal, Bodhisattva Doctrine S. 165 f. Neben den Vollkommenheiten erwähnt die diesbezügliche Literatur auch die sogenannten Stufen (*bhūmi*), deren es meistens zehn gibt, wie auch die fünf Wege (*mārga*).

und zwar die Vollkommenheiten des Gebens (*dāna*), der sittlichen Gebote (*śīla*), der Geduld (*kṣānti*), der Energie (*vīrya*), der Versenkung (*dhyāna*), und der Weisheit (*prajñā*).[268] Vier weitere wurden später zugefügt. Die meisten dieser Vollkommenheiten haben hauptsächlich mit der Lebensführung des mahāyānistischen Buddhisten zu tun, die letzte hingegen, die Vollkommenheit der Weisheit, bezieht sich direkt auf die Lehre. Diese Vollkommenheit der Weisheit wurde sehr hoch eingeschätzt, besonders in den sogenannten Pajñāpāramitā Sūtras "Lehrreden über die Vollkommenheit der Weisheit". Rāhulabhadras *Prajñāpāramitāstotra*, zum Beispiel, nennt sie den einzigen Weg zur Befreiung. Die *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* "Vollkommenheit der Einsicht in achttausend Verszeilen", vielleicht das älteste Sūtra des Mahāyāna,[269] beschreibt sie als die Führerin der fünf (übrigen) Vollkommenheiten. Diese fünf Vollkommenheiten sind in der Vollkommenheit der Weisheit enthalten. Andere Texte sagen ähnliches.[270]

Was ist nun diese Vollkommenheit der Weisheit? Diese Frage wird in vielen mahāyānistischen Texten besprochen, besonders aber in den Prajñāpāramitā Sūtras. Was in diesen Texten wiederholt unterstrichen wird, ist der Umstand, dass die Erscheinungswelt nicht wirklich besteht. Dies ist an sich nichts neues im Buddhismus. Wir haben gesehen, wie stark [134] dieser Glaube schon den Abhidharma-Buddhismus geprägt hat. Nur wurde da nicht so sehr die Unwirklichkeit der Erscheinungswelt betont, aber vielmehr die Wirklichkeit der Dharmas, die in allen Einzelheiten besprochen wurden. Trotzdem nennen die Sarvāstivādins sich schon in ihrem alten *Vijñānakāya śūnyavādin*, d.h. "Vertreter der Ansicht der Leerheit"; hier bedeutet dies, dass sie die Existenz der Person nicht anerkennen.[271] Wir wissen, dass aus der Nichtexistenz der Person bald geschlossen wurde, alle zusammengestellten Wesenheiten bestehen nicht wirklich. Es ist denn auch verständlich, dass die *Vibhāṣā* der gleichen Sarvāstivādins besagt, nur das Prinzip, alle Sachen seien leer und ohne Selbst, könne als höchste Wahrheit anerkannt werden.[272] Die Prajñāpāramitā Sūtras scheuen sich nun nicht, diese Unwirklichkeit der Erscheinungswelt in den Vordergrund zu rücken, und deren Absurdität hervorzuheben. Wenn nämlich die Erscheinungswelt nicht wirklich besteht, besteht der Buddha auch nicht wirklich, noch auch die Bodhisattvas. Die folgende Textstelle aus der *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* illustriert dies:[273]

---

[268] Für eine Besprechung dieser sechs Vollkommenheiten, besonders mit Rücksicht auf den sogenannten Bodhisattvapiṭaka, siehe Pagel, Bodhisattvapiṭaka S. 145-316.
[269] Lewis R. Lancaster, "The Chinese translation of the Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra attributed to Chih Ch'ien", Monumenta Serica 28, 1969, S. 246-257; "The oldest Mahāyāna Sūtra: its significance for the study of Buddhist development", The Eastern Buddhist N.S. 8(1), 1975, S. 30-41.
[270] Mahāyāna Inschriften bestätigen die Wichtigkeit der Erreichung der höchsten Erkenntnis (*anuttarajñāna*); siehe Schopen, Two problems S. 39.
[271] VP, La controverse du temps S. 358 f.
[272] VP, "Documents d'Abhidharma: les deux, les quatre, les trois vérités", MCB 5 (1936-37), S. 159-187, bes. S. 164.
[273] ASP(Vaidya) S. 2 f. Übers. Frauwallner, Phil.d.Buddh S. 151 f. (leicht abgeändert).

> Da sprach der Erhabene zu dem ehrwürdigen Ältesten Subhūti: "Besinne Dich, Subhūti, hinsichtlich der Vollkommenheit der Weisheit der Bodhisattvas, der grossen Wesen, wie die Bodhisattvas, die grossen Wesen, zur Vollkommenheit der Weisheit gelangen."
>
> ...
>
> Darauf sprach der ehrwürdige Subhūti durch die Macht des Buddha zum Erhabenen folgendes: "Der Erhabene hat folgendermassen gesprochen: ‘Besinne Dich, Subhūti, hinsichtlich der Vollkommenheit der Weisheit der Bodhisattvas, der grossen Wesen, wie die Bodhisattvas, die grossen Wesen, zur Vollkommenheit der Weisheit gelangen.’ Hierbei wird, o Erhabener, der Ausdruck Bodhisattva gebraucht. Für welchen Dharma, o Erhabener, dient der Ausdruck Bodhisattva als Benennung? Ich sehe, o Erhabener, keinen Dharma, welcher Bodhisattva heisst. Auch sehe ich, o Erhabener, keinen Dharma namens Vollkommenheit der Weisheit. Da ich also, o Erhabener, weder einen Bodhisattva oder einen Bodhisattva genannten Dharma finde, wahrnehme oder sehe, noch eine Vollkommenheit der Weisheit finde, wahrnehme oder sehe, was für einen Bodhisattva soll ich da belehren oder unterrichten und in was für einer Vollkommenheit der Einsicht?
>
> Wenn ferner, o Erhabener, bei einer solchen Rede, Lehre und Belehrung der Geist eines Bodhisattva nicht niedersinkt, nich zusammensinkt, nicht bestürzt wird, nicht in Bestürzung gerät, wenn seinem Denken nicht das Rückgrat genommen, nicht das Rückgrat gebrochen wird, wenn er nicht erbebt, erzittert und in Zittern gerät, dann ist dieser Bodhisattva, dieses grosse Wesen, in der Vollkommenheit der Weisheit zu unterrichten. Das ist als die Vollkommenheit der Weisheit dieses Bodhisattva, dieses grossen Wesens, zu betrachten. Das ist die Belehrung [135] über die Vollkommenheit der Weisheit. Wenn er so beharrt, so ist das seine Belehrung und sein Unterricht."

Später im gleichen Kapitel werden dem Buddha die folgenden Worte in den Mund gelegt:[274]

> "Da kommt, Subhūti, einem Bodhisattva, einem grossen Wesen, der Gedanke: ‘Unermessliche Wesen sind von mir zur Erlösung zu führen.’ Und doch gibt es niemand, durch den sie zur Erlösung zu führen sind, und niemand, der zur Erlösung zu führen ist. Trotzdem führt er diese vielen Wesen zur Erlösung. Und doch gibt es kein Wesen, das erlöst wird, und keines, durch das es zur Erlösung geführt wird. Aus welchem Grund? Dieses Wesen der Dharmas (*dharmatā dharmāṇām*), Subhūti, beruht auf dem Wesen eines Zaubertruges. Da schafft z.B., Subhūti, ein geschickter Zauberer oder Zauberlehrling an einer grossen Strassenkreuzung eine grosse Menschenmenge, und nachdem er sie geschaffen hat, lässt er diese grosse Menschenmenge

[274] ASP(Vaidya) S. 10; Übers. Frauwallner, Phil.d.Buddh S. 159-160 (leicht abgeändert).

> wieder verschwinden. Was meinst du nun, Subhūti? Ist dabei irgend jemand durch irgend jemanden getötet, gestorben, vernichtet oder verschwunden?" Subhūti sprach: "Nein, o Erhabener." Der Erhabene sprach: "Ebenso, Subhūti, führt ein Bodhisattva, ein grosses Wesen, unermessliche und unzählige Wesen zur Erlösung. Und doch gibt es kein Wesen, das erlöst wird, und keines, durch das es zur Erlösung geführt wird."

Ähnliche Textstellen gibt es etliche. Hier lohnt es sich, den Vergleich mit Zauberkraft und Magie hervorzuheben, der in vielen Texten erwähnt wird. Die Erscheinungswelt unterscheidet sich nicht wesentlich von magischer Täuschung. Nur die höchste Erkenntnis ist davon frei. Es ist kaum erstaunlich, dass die Texte des Mahāyāna den fortgeschrittenen Bodhisattvas häufig grosse Zauberkraft zuschreiben. Selber frei von den alltäglichen Illusionen, können sie die unwirkliche Täuschung, der andere Wesen ständig unterworfen sind, nach Belieben ändern. Dies schliesst natürlich bei den Wunderkräften an, die die auf dem Heilsweg fortgeschrittenen Buddhisten schon vor dem Entstehen des Mahāyāna zu üben pflegten, und die z.B. in den zu den "zur Erleuchtung behilflichen Dharmas" (*bodhipakṣya / bodhipākṣika dharma*) gehörigen vier "Bestandteilen der Wunderkraft" (*ṛddhipāda*) in Erscheinung treten. Im Mahāyāna passen diese Wunderkräfte aber geschmeidiger ins Gesammtbild der Wirklichkeit als dies vorher der Fall war.[275] Sie werden besonders in den tantrischen Erscheinungsformen des Buddhismus eine wichtige Rolle spielen.[276]

Das Mahāyāna ging weiter als die einfache Verneinung der Wirklichkeit der Erscheinungswelt. Der nächste Schritt war die Verneinung der Wirklichkeit [136] der Dharmas.[277] Die Wichtigkeit dieses Schrittes sollte nicht unterschätzt werden, und zwar auf Grund zweier Überlegungen. Erstens war die Dharma-Theorie so gut wie identisch mit der buddhistischen Lehre überhaupt geworden.[278] Die Verneinung ihrer absoluten Richtigkeit war deshalb ein Umbruch grösster Bedeutung. Dazu kommt, dass mit der Verneinung der Wirklichkeit der Dharmas das buddhistische Weltbild sich gründlich ändert. Die Dharma-Theorie besagt, was es wirklich gibt, und wie diese Gegebenheiten unsere Erfahrungswelt hervorrufen. Wenn sogar die Dharmas nicht mehr wirklich bestehen, bleibt nichts mehr übrig. Wir werden uns später noch eingehender mit den

---

[275] Vgl. Luis O. Gómez, "The Bodhisattva as wonder-worker", in: Prajñāpāramitā and Related Systems S. 221-261.
[276] Williams, Mahāyāna Buddhism S. 185 f.
[277] Genau genommen ist die oben verneinte Vollkommenheit der Weisheit selbst ein Dharma; siehe Lambert Schmithausen, "Textgeschichtliche Beobachtungen zum 1. Kapitel der Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā", in: Prajñāpāramitā and Related Systems S. 35-80, bes. S. 45.
[278] Th. Stcherbatsky hat wohl mit Recht seinem Buch über die Dharma-Theorie den Titel "The central conception of Buddhism" (Nachdruck Delhi: Motilal Banarsidass, 1983) mitgegeben. Williams, Mahāyāna Buddhism S. 30 überlegt sich, ob die Prajñāpāramitā Sūtras vielleicht einen Protest gegen den Abhidharma-Buddhismus enthalten. Man soll aber nicht vergessen, dass auch das Mahāyāna, besonders die weiter unten noch zu besprechende Yogācāra-Schule, ihren eigenen Abhidharma pflegten.

Auswirkungen dieses revolutionären Umschwungs beschäftigen. Zuerst müssen wir uns der Frage zuwenden, wie dieser überhaupt stattfinden konnte.

Hier ist natürlich sofort zu bemerken, dass das Vergnügen, das die Autoren der Prajñāpāramitā Sūtras offenbar daran hatten, die Unwirklichkeit vieler Sachen, darunter auch Buddhas und Bodhisattvas, zu betonen, den Schritt zur Unwirklichkeit der Dharmas sicher sehr verlockend gemacht hat. Aber auch diese Autoren waren Buddhisten, und würden deswegen zögern, ohne Unterstützung in den alten kanonischen Texten, die zentrale Lehre des Buddhismus einfach zu verwerfen. Nun gab es aber so eine alte kanonische Unterstützung.[279] Um sie zu verstehen, müssen wir uns kurz einem sprachlichen Problem im Mittelindischen zuwenden.

Wir haben uns schon eingehend mit der Lehre vom Nicht-Selbst im Buddhismus beschäftigt. Dabei haben wir gesehen, dass der Buddha die Idee, man könne die Befreiung durch die Erkenntnis des Selbst erreichen, abgelehnt hat. Die Vorstellung des Selbst in diesem Zusammenhang wich von der bei bestimmten nicht-Buddhisten üblichen kaum ab. Das abgelehnte Selbst war beständig, freudvoll, nicht dem Wechsel unterworfen. Wir haben demnächst gesehen, wie diese Vorstellung bald von einer anderen abgelöst wurde, derzufolge das Selbst die Sammlung aller [137] Bestandteile der Person ist. Die Abweisung dieses Selbst war eng mit der Ansicht, dass zusammengestellte Wesenheiten nicht bestehen, verknüpft.

Damit war die Entwicklung der buddhistischen Lehre vom Nicht-Selbst noch nicht zu Ende gekommen. Um die weitere Entwicklung richtig zu verstehen, ist es wichtig sich vorerst daran zu erinnern, dass die älteste buddhistische Überlieferung nicht das Sanskrit, aber eine mittelindische Sprache benutzte, die nicht bewahrt geblieben ist.[280] Sie war verschieden von den indischen Sprachen, in denen der alte Kanon uns heute vorliegt, d.h. hauptsächlich dem (buddhistischen) Sanskrit und dem Pāli.[281] Von diesen beiden ist auch das Pāli eine mittelindische Sprache, die in einem in diesem Zusammenhang wichtigen Punkt vom Sanskrit abweicht.

Schauen wir mal einige kanonische Aussagen an, die sich auf die Lehre vom Nicht-Selbst beziehen. Häufig wird besagt, dass alle Dharmas, oder auch andere Sachen, nicht das Selbst sind.[282] In all diesen Aussagen benutzt das Pāli das singularische Substantiv *anattā* 'Nicht-Selbst', das dem *n*-Stamm *attan* 'Selbst' zugehört. Nun werden im Pāli und in anderen älteren mittelindischen Sprachen die *n*-

[279] É. Lamotte, "Trois sūtra du Saṃyukta sur la vacuité", BSOAS 36, 1973, S. 313-323, bespricht einige weitere Beispiele von angeblichen kanonischen Unterstützungen.
[280] Siehe Bechert, Sprache.
[281] v.Hinüber, Mittelindisch S. 36. Zum Namen Pāli, siehe v.Hi, "Zur Geschichte des Sprachnamens Pāli", Beiträge zur Indienforschung Ernst Waldschmidt zum 80. Geburtstag gewidmet, Berlin 1977, S. 237-246; englische Übersetzung: "On the history of the name of the Pāli language", in: v.Hi, Selected Papers on Pāli Studies, Oxford: Pali Text Society, 1994, S. 76-90.
[282] Auf Pāli z.B.: *sabbe dhammā anattā*. Für Belegstellen, siehe PTC S. 114 f. s.v. *anatta*. PDhp 375 (S. 131) hat *sabba-dhammā anattā*. Vgl. GDhp 108.

Stämme öfters unter dem Einfluss der *a*-Stämme umgebildet.[283] Dies bedeutet dass *anattā* auch ein Plural von *anatta* sein kann, statt eines Singulars von *anattan*. So gesehen ist *anattā* ein pluralisches Adjektiv, das 'ohne Selbst' bedeutet. In Sanskrit ist diese Verwirrung nicht möglich: das singularische Substantiv ist da *anātmā*, das pluralische Adjektiv *anātmānaḥ*.

Der Pāli-Kanon enthält glücklicherweise viele Passagen, die es uns erlauben zu entscheiden, dass *anattā* ein singularisches Substantiv ist, und also 'Nicht-Selbst' bedeutet.[284] Auch buddhistische Sanskrit-Texte bestätigen diese Interpretation.[285] Trotzdem verraten einige Lesarten, dass schon früh die alternative Interpretation nicht ohne Verlockungen war. [138] Die Pāli Kommentare interpretieren manchmal *anattā* als 'ohne Selbst'.[286] Manchmal findet man auch eine abgeänderte Lesart für *anattā*, die nur noch die Interpretation 'ohne Selbst' gestattet.[287] Die Sanskritisierungen zeigen ebenfalls, dass *anattā* / *anātman* öfters als Adjektiv aufgefasst wurde.[288] Manchmal wird das Adjektiv *anatta* zwar nicht benutzt, wird seine Bedeutung aber in anderer Weise ausgedrückt; so im Satz "Gestalten sind von einem Selbst oder von einem zu einem Selbst Gehörenden leer".[289] Dies bedeutet natürlich das gleiche wie "Gestalten sind ohne Selbst ...".

Diese technische Auseinandersetzung ermöglicht es uns zu verstehen, wie eine wichtige Änderung in der buddhistischen Weltauffassung stattfinden konnte, ohne dass man sich bewusst war, sich in dieser Weise vom Buddhawort zu entfernen. Der Unterschied zwischen "die Dharmas sind nicht das Selbst" und "die Dharmas sind ohne Selbst" ist nämlich sehr gross. Der erste Satz besagt nur, dass sich unter den Dharmas kein Selbst vorfindet. In Verbindung mit dem Glauben, dass nur die Dharmas wirklich bestehen, rechtfertigt dies den Schluss, dass kein Selbst besteht. Der Satz "die Dharmas

---

[283] v.Hinüber, Mittelindisch S. 153 § 348.

[284] z.B. *rūpaṃ anattā, ..., viññāṇaṃ anattā* (PTC s.v. *anatta*). Hier kann *anattā* nur das singularische Substantiv 'Nicht-Selbst' sein; das Adjectiv 'ohne Selbst' wäre, nebst Neutrum *rūpaṃ* und *viññāṇaṃ*, *anattaṃ* gewesen. Siehe auch Muneo Tokunaga, "Anātman reconsidered", Studies in the History of Indian Thought (Indo-Shisōshi Kenkyū) 7, 1995, S. 97-104, bes. S. 97 f., mit Verweisungen auf weitere Litteratur.

[285] z.B. *rūpam anātmā, ... vijñānam anātmā* (CPS 15.3, 4, 5, und 27e.8 (2x); Mvu III.446). Vetter, Erwachen des Buddha S. 48 Anm. 7, weist auf die Lesung *rūpaṃ ... nātmā* im Saṅghabhedavastu hin; *nātmā* (= *na ātmā*) bedeutet "[ist] nicht das Selbst".

[286] CPD I S. 146 s.v. *an-atta(n)*.

[287] z.B. die Variante *anattaṃ* im Ausdruck *rūpaṃ anattā ... viññāṇaṃ anattā*; MN III.19 (NDPS S. 81); SN III.78, 179. *anatta* als Adjektiv findet sich ebenfalls SN III.114: *anattaṃ rūpam anattaṃ rūpan ti yathābhūtaṃ na pajānāti, anattaṃ vedanaṃ, anattaṃ saññaṃ, anatte saṅkhāre, anattaṃ viññāṇaṃ anattaṃ viññāṇan ti yathābhūtaṃ na pajānāti*. SN III.56 ist identisch, mit als einziger Unterschied, dass jedes zweite Mal *anatta* die Gestalt *anattā* annimmt. Vgl. auch Ud 8.2 (p. 80), wo die Wahrheit (*saccaṃ*), welche das Nirvāṇa zu sein scheint, als *anattaṃ* 'ohne Selbst' beschrieben wird.

[288] z.B. *rūpam anātmā ...vijñānaṃ anātma* (Mvu III.335; für *anātma* werden die Varianten *anātmā* und *anātmaṃ* bezeichnet); *anātma* kann hier nur Adjecktiv sein. Auch in Uv 12.8 *sarvadharmā anātmānaḥ* ist *anātman* ein Adjektiv, und bedeutet also 'ohne Selbst'. Abhidh-k-bh(Pā) S. 466 Z. 24 zitiert den gleichen Satz im ebenderselben Wortlaut. Mvu I.173 hat *ye dharmā anātmīyā*; hier *anātmīya* hat die gleiche Bedeutung wie das **Adjectiv** *anātman*.

[289] SN IV.54: *rūpā suññā attena vā attaniyena vā*

sind nicht das Selbst" sagt also nichts über die Dharmas, und betrifft vielmehr etwas, das sich ausserhalb der Dharmas befindet oder befinden würde, falls es bestand. Der Satz "die Dharmas sind ohne Selbst", hingegen, sagt etwas über die Dharmas. Er führt leicht zum Schluss, dass die Dharmas keine eigene Natur haben, dass auch sie, letzten Endes, nicht wirklich bestehen.[290] Diese Auffassung fand nun schnell [139] Verbreitung. Man spricht wohl von der "Leerheit der Dharmas" (*dharmaśūnyatā*) oder der "Selbstlosigkeit der Dharmas" (*dharmanairātmya*), die der älteren "Selbstlosigkeit der Person" (*pudgalanairātmya*) gegenübergestellt wird. Genauer gesagt, wird die Selbstlosigkeit der Dharmas an die Selbstlosigkeit der Person zugefügt. Wie wir bei der Analyse des Wortes *anattā* gesehen haben, handelt es sich hier um eine Entwicklung, die schon in kanonischer Zeit angefangen hat.[291] Auch einige nicht-mahāyānistische Schulen hatten sich diese Auffassung eigen gemacht.[292] Aber es ist hauptsächlich das Mahāyāna, das dieser Auffassung grosse Bedeutung beigemessen hat.[293]

Hier soll nochmal unterstrichen werden, dass die Lehre von der Leerheit oder der Selbstlosigkeit der Dharmas sich nicht ausschliesslich aus einem sprachlichen Missverständnis des mittelindischen Wortes *anattā* erklären lässt. Wir haben schon gesehen, wie gut diese Lehre zu den oben besprochenen Entwicklungen passt. Die Umdeutung des Wortes *anattā* kam also sehr gelegen. Die sprachliche Ambiguität hat der Entwicklung deshalb geholfen, und ihr vielleicht auch eine bestimmte Richtung gegeben. Man sollte daraus aber nicht schliessen, dass es ohne diese Ambiguität keine weitere Entwicklung in ungefähr diese Richtung gegeben hätte.

Was steckt nun hinter der Tendenz, die Wirklichkeit der Erscheinungswelt und der Dharmas zu verneinen? Erste Ansätze zu dieser Entwicklung finden sich schon in den alten Lehrreden. Da wird z.B. gesagt:[294] "Die Gegenstände der Sinneslust, ihr Mönche, sind vergänglich, nichtig, falsch und trügerisch; es [handelt sich bei ihnen bloss um] einen Zaubertrug, der [140] den Toren etwas vortäuscht." Es ist nun der

---

[290] Williams, Mahāyāna Buddhism S. 46. Es ist hier zu beobachten, dass unter den Mahāyāna-Autoren Bhāvaviveka (oder Bhāviviveka, Bhāviveka, Bhavya; s. Chr. Lindtner, "Bhavya's Madhyamakahṛdaya (Pariccheda Five), Yogācāratattvaviniścayāvatāra", ALB 59, 1995, S. 37-65, bes. S. 37-39) eine Sonderstelle einnimmt in dem Sinne, dass er, soweit es das Hīnayāna betrifft, an die alte (und ursprünglich richtige) Interpretation festhält. Er erklärt in seinem Prajñāpradīpa den Ausdruck *anātman* in den alten Lehrreden als nicht Selbst stat ohne Selbst; Donald S. Lopez, A Study of Svātantrika, Ithaca, New York USA: Snow Lion Publications, 1987, S. 98, 105.

[291] Siehe weiter Mppś IV S. 2005 f.; ebenfalls S. 2140-2144; Florin Deleanu, "Mahāyānist elements in Chinese translations of Śrāvakayānist Yogācārabhūmi texts", unveröffentlichte Vorlesung gehalten beim 34th ICANAS, August 1993, S. 9.

[292] So die Pūrvaśailas, wie auch das Satyasiddhi Śāstra des Harivarman; siehe Williams, Mahāyāna Buddhism S. 16, 43.

[293] David L. Snellgrove, Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan successors, London: Serindia, 1987, S. 90, glaubt, dass die Verbindung dieser Auffassung mit dem Mahāyāna völlig zufällig gewesen ist. Ein Mahāyāna Sūtra, das Ajitasenavyākaraṇanirdeśa Sūtra, hat tatsächlich überlebt, das zwar die Mahāyāna Idealen verkörpert, nicht aber die Lehre der *dharmaśūnyatā*; siehe Nalinaksha Dutt, Gilgit Manuscripts vol. 1, Srinagar - Kashmir, 1937, S. 73 f.; Cohen, Discontented categories S. 4 f.

[294] MN II.261; Übers. Schmithausen, Spirituelle Praxis S. 182. Schmithausen verweist ebenfalls auf eine chinesische Parallelstelle, und auf andere Passagen mit ähnlichem Inhalt anderswo in den alten Texten.

Vorschlag gemacht worden, die Lehre von der Unwirklichkeit der Erscheinungen sei der Reflex eines spirituellen Zustandes gewesen, und zugleich auch der Wegweiser zu dessen Gewinnung.[295] Der betreffende spirituelle Zustand wäre der auch kurz "Erreichungszustand des Auslöschens" (*nirodhasamāpatti*) genannte "Erreichungszustand des Auslöschens von Vorstellung und Empfindung" (*saṃjñāvedayitanirodhasamāpatti*). In einem früheren Kapitel haben wir beobachtet, dass in diesem Zustand keine geistige Vorgänge stattfinden, und auch darauf hingewiesen, dass in ihm in alter Zeit die höchste Erleuchtung deshalb nicht stattfinden konnte. Es ist nun nicht auszuschliessen, dass gerade die Abwesenheit von Vorstellungen und Empfindungen in diesem Zustand so interpretiert wurde, dass sie darauf hinwies, Vorstellungen und Empfindungen beantworten nicht an die höchste Wirklichkeit. Die Welt ist also leer. Der mahāyānistische Illusionismus könnte so das ontologische Pendant dieses Zustandes sein, der jetzt als Erfahrung der Unwirklichkeit der Erscheinungswelt aufgefasst wurde.

Nun gibt es tatsächlich Passagen, die beschreiben, wie ein Bodhisattva die Sammlung der Leerheit (*śūnyatāsamādhi*) erreichen kann. Dabei müssen die Gruppen als leer 'geschaut' (*pratyavekṣ-*) werden.[296] Die für die Erscheinungswelt verantwortliche geistige Aktivität muss hingegen vermieden werden. Solche Übungen beabsichtigen in der Tat, die Erscheinungswelt zu 'entleeren'. Ein wenig expliziter ist eine Passage aus dem *Kāśyapaparivarta*:[297] "Tretet in den Erreichungszustand des Auslöschens von Vorstellung und Empfindung ein! [Denn] wenn ein Mönch in den Erreichungszustand des Auslöschens von Vorstellung und Empfindung eingetreten ist, so bleibt ihm nichts weiteres mehr zu tun." Wenn dem Mönch nicht weiteres mehr zu tun bleibt, so hat er die Erlösung vollbracht.

Falls es nun zutrifft, dass die Lehre von der Unwirklichkeit der Erscheinungen der Reflex des Erreichungszustandes des Auslöschens,[298] oder wahrscheinlich besser: der Reflex von Vorstellungen über diesen Erreichungszustand,[299] gewesen ist, ist es gestattet, Schlüsse zu ziehen. Wir haben ja gesehen, dass dieser Erreichungszustand des Auslöschens seinem Ursprung nach einem anderen, nicht-buddhistischen, Kreis von [141] Ideen und Praktiken zugehört. Dieser Zustand hat schon früh in die buddhistische Praxis eindringen können, ohne aber die Vorstellungen über die erlösende Erkenntnis endgültig zu ändern. Im Mahāyāna wurde nun der nächste Schritt gemacht: auch der

[295] Schmithausen, Spirituelle Praxis S. 180 f.; Frauwallner, Phil.d.Buddh S. 144.
[296] ASP(Vaidya) S. 183; Braarvig, Akṣayamatinirdeśasūtra II S. cviii f.
[297] KP § 144; Übers. Schmithausen, Spirituelle Praxis S. 181, abgeändert.
[298] Schmithausen, Struktur S. 114 lässt die Frage offen.
[299] Robert H. Sharf, in einem interessanten und wichtigen Aufsatz ("Buddhist modernism and the rhetoric of meditative experience", Numen 42, 1995, S. 228-283, bes. S. 237 f.), weist wohl mit Recht darauf hin, dass nichts uns dazu zwingt, anzunehmen, die Yogācāra-Meister hätten selber tatsächlich solche Zustände erfahren.

Inhalt der höchsten, erlösenden, Erkenntnis wird hier durch den Erreichungszustand des Auslöschens bestimmt. Weil dieser leer ist von Vorstellung und Empfindung, betrifft jetzt auch die erlösende Erkenntnis, d.h. die Vollkommenheit der Weisheit, die Leerheit der Erscheinungswelt. So gesehen hat die nicht-buddhistische Ideologie, die der Buddha gerade abzuwehren versucht hat, sich wiederum geltend machen können.

Übrigens verbinden die buddhistischen Texte die Lehre von der Leerheit der Welt auch mit anderen meditativen Zuständen. Besonders wichtig, schon im frühen Mahāyāna, ist die spirituelle Technik des Visualisierens.[300] Diese wird oft mit dem schon in den alten Lehrreden erwähnten "Gedenken der Buddhas" (*buddhānusmṛti*) in Verbindung gebracht. Diese Übung hatte anfangs nichts mit Visualisieren zu tun. Dieses neue Element tritt in Erscheinung in einer Zeit, wo auch ausserhalb des Buddhismus das Visualisieren der Gottheiten eine Rolle zu spielen beginnt.[301] Das *Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-Sūtra* "Lehrrede über die Versenkung, in der [sich der Yogin den] derzeit existierenden Buddhas von Angesicht zu Angesicht gegenüber [sieht]", das zu den ältesten bewahrt gebliebenen Texten des Mahāyāna gehört, betont die grundsätzliche Unwirklichkeit der in dieser Sammlung erfahrenen Gegenstände, [142] und vergleicht sie mit in einem Traum wahrgenommenen Sachen. Das Sūtra geht dann weiter, und erklärt die Leerheit aller Dharmas.[302]

Im Gegensatz zu dem Erreichungszustand des Auslöschens, ist die Verbindung zwischen Visualisierungsübungen und der Leerheit aller Dharmas weniger direkt. Es wäre ebenfalls möglich, aus Visualisierungsübungen den Schluss zu ziehen, die Erscheinungswelt werde vom Geist gestaltet, und sei also unwirklich; nur der Geist bestehe wirklich. Dies wird tatsächlich einmal in einer Passage des *Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-Sūtra* behauptet, wo es heisst: "Diese [ganze] aus den drei Sphären bestehende [Welt] ist bloss Geist (*cittamātra*)".[303] Wir werden noch

---

[300] Forman, Problem of Pure Consciousness S. 7, sieht einen wesentlichen Unterschied zwischen "visionären Erfahrungen" und solchen, die nicht als Sinneserfahrungen oder Geistesvorstellungen beschrieben werden. Nur die letzteren nennt er Mystik.

[301] Stephan Beyer, "Notes on the vision quest in early Mahāyāna", in: Prajñāpāramitā and Related Systems S. 329-340; Harrison, Buddhānusmṛti; id., "Commemoration and identification in *buddhānusmṛti*", in: In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism, hrsg. Janet Gyatso, SUNY Press, 1992, S. 215-238; Mppś IV S. 1927-28 Anm. 2. Vgl. auch Studies in the Literature of the Great Vehicle: Three Mahāyāna Buddhist texts, hrsg. Luis O. Gómez und Jonathan A. Silk, Ann Arbor: Collegiate Institute for the Study of Buddhist Literature and Center for South and Southeast Asian Studies, The University of Michigan, 1989, bes. S. 20 f. und S. 69 f. (Einleitung und Teilübersetzung des Samādhirājasūtra); Andrew Rawlinson, "Visions and symbols in the Mahāyāna", in: Perspectives on Indian Religion: Papers in honour of Karel Werner, hrsg. Peter Connolly, Delhi: Sri Satguru, 1986, S. 191-214; "The problem of the origin of the Mahayana", in: Traditions in Contact and Change: Selected Proceedings of the XIVth Congress of the International Association for the History of Religions, ed. Peter Slater and Donald Wiebe, Wilfrid Laurier University Press, 1983, S. 163-170; Ria Kloppenborg und Ronald Poelmeyer, "Visualizations in Buddhist meditation", in: Effigies Dei: Essays on the History of Religions, ed. Dirk van der Plas, Leiden etc.: E.J. Brill, 1987, S. 83-95.

[302] Harrison, Samādhi of Direct Encounter S. xix; Buddhānusmṛti.

[303] Harrison, Samādhi of Direct Encounter S. xx, 42; Schmithausen, Spirituelle Praxis S. 175 f.

sehen, dass dieser Standpunkt besonders im sogenannten Yogācāra eine zentrale Stelle einnehmen wird.[304] Hier ist es angebracht zu beobachten, dass an dieser Stelle anscheinend Meditationserfahrungen (oder Vorstellungen darüber) so interpretiert werden, dass sie die neue Lehre bestätigen. Zwischen spiritueller Praxis und Lehre besteht, so gesehen, kein Einbahnverkehr. Bestimmte Lehrstellungen wurden wahrscheinlich durch Meditationserfahrungen (oder, im Falle des Erreichungszustandes des Auslöschens, durch die Abwesenheit aller Erfahrungen) — oder besser, durch Vorstellungen über solche Erfahrungen bzw. Nicht-Erfahrungen — gefordert oder weitgehend bestimmt. Umgekehrt wurden Meditationserfahrungen manchmal im Licht dieser Lehrstellungen gedeutet. Lehre und spirituelle Praxis bilden in dieser Weise ein Zusammenspiel, in dem es vielleicht in Einzelfällen nicht möglich ist zu entscheiden, wie genau die beiden auf einander eingewirkt haben.

Vorsicht ist aber geboten. In den indischen Religionen ist es üblich zu behaupten, die Lehrstellungen dieser oder jener Schule stützen auf die direkte Wahrnehmung der Wirklichkeit durch spirituell weit entwickelte Wesen. Im Brahmanismus sind dies meistens entweder die Seher (*ṛṣi*) der Vorzeit oder Yogis, im Jinismus ist es der Jina. Es sind z.B. angeblich Yogis, die die Kategorien und Subkategorien der brahmanischen Schule des Vaiśeṣika direkt wahrnehmen: darunter die eigene Seele und die anderer, die Substanzen Äther, Richtung und Zeit, die Atome, den Wind, das Denkorgan, die Inhärenz, usw.[305] Nun gibt es wahrscheinlich keinen modernen Untersucher, der diese Behauptung des Vaiśeṣika völlig ernst [143] nehmen würde.[306] Seine Vorstellungen sind einfach nicht aus meditativen Erfahrungen hervorgekommen. Trotzdem fühlte sich das Vaiśeṣika anscheinend irgenwie verpflichtet, eine Verbindung zwischen seinen Lehren und meditativen Erfahrungen zu postulieren, obwohl diese Schule nicht besonders nah mit Traditionen der Meditation verknüpft war.

Im Buddhismus ist die Lage völlig anders. Die Erfahrungen der Meditation werden hier ständig besprochen und analysiert. So gesehen ist es kaum vorstellbar, dass irgendwelche neue Lehre im Buddhismus aufgenommen werden könnte, die nicht implizit oder explizit als Erfahrungsgegenstand von spirituell weit fortgeschrittenen Adepten aufgefasst wurde. So gesehen ist die Frage berechtigt, ob die buddhistische Behauptung, diese oder jene Wahrheit werde in der Meditation wahrgenommen und durch sie bestätigt, überhaupt noch etwas zu bedeuten hat. Es ist deshalb angebracht,

---

[304] Für weitere frühe Belege dieses Satzes, siehe Paul J. Griffiths, On Being Mindless: Buddhist meditation and the mind-body problem, La Salle, Illinois: Open Court, 1986, third printing 1991, S. 173 Anm. 4.

[305] WI p. 45 § 241-242.

[306] Siehe aber Johannes Bronkhorst, "Mysticisme et rationalité en Inde: le cas du Vaiśeṣika", AS 47, 1993, S. 559-569.

auch die Kontinuität der Lehre von der Unwirklichkeit der Erscheinungen mit älteren Formen des Buddhismus zu beleuchten. In den alten Lehrreden findet die Befreiung in der vierten Versenkungsstufe (*dhyāna*) statt; die erlösende Erkenntnis betrifft dabei die vier edlen Wahrheiten. Daneben anerkannte der alte Buddhismus auch andere Erkenntnisse in dieser Rolle. Wir wiederholen hier insbesondere die Erkenntnis des Nicht-Selbst, oder der Selbstlosigkeit. Das Mahāyāna knüpfte nun besonders an die Erkenntnis der Selbstlosigkeit an, deren Deutung, wie wir gesehen haben, bis auf Selbstlosigkeit der Dharmas erweitert wurde. Diese neu gedeutete Selbstlosigkeit ist gerade die Leerheit der Welt, deren Erkenntnis die Vollkommenheit der Weisheit ausmacht. Es stellt sich also heraus, dass die Vollkommenheit der Weisheit keinen Bruch mit der Vergangenheit darstellt, aber vielmehr eine teilweise Umdeutung und Erweiterung eines Elementes, das schon in dem vor-mahāyānistischen Buddhismus vorkommt.[307]

Die Erscheinungswelt und die Dharmas sind also ohne Wirklichkeit. Gibt es nun etwas ausserhalb der Erscheinungswelt und der Dharmas, das wirklich besteht? Manche Passagen in der Prajñāpāramitā-Literatur erwecken diesen Eindruck. Erich Frauwallner fasst deren Inhalt folgendermassen zusammen:[308]

> Im Mittelpunkt steht die Vorstellung von einem höchsten Sein. ... Aufs schärfste ist, gemäss der allgemeinen Entwicklung, in der der Buddhismus steht, die Unfassbarkeit und Unbestimmbarkeit des höchsten Seins betont. Nur selten wird es im Anschluss an eine alte vereinzelt im Kanon auftauchende Anschauung, die später von den Mahāsāṃghika übernommen worden war, als fleckenloser und leuchtender Geist (*prabhāsvaraṃ cittam*) bezeichnet. Im allgemeinen wird immer wieder [144] hervorgehoben, dass keinerlei Bestimmungen darauf zutreffen. Es ist ohne Entstehen und ohne Vergehen, ungeschaffen und unveränderlich und überhaupt nicht ins Dasein getreten. Es ist undenkbar, unwägbar, unmessbar, unzählbar und ohnegleichen. Es ist grenzenlos, d.h. ohne Anfang, ohne Mitte und ohne Ende, also räumlich unbegrenzt. Es ist aber auch ohne Beginn, ohne Gegenwart und ohne Aufhören, liegt also ausserhalb der drei Zeitstufen. Kurz es ist von Natur aus rein und losgelöst von allen Bestimmungen. Es ist daher auch unvorstellbar (*avikalpa*) und auch in ihm finden keine Erkenntnisvorgänge statt. Wegen seiner Grenzenlosigkeit und Unfassbarkeit wird es daher gern mit dem leeren Raum verglichen.
>
> Die weitere Folge davon ist, dass es auch von allem Geschehen der Erscheinungswelt unberührt ist. Es wird nicht gebunden und nicht erlöst, nicht befleckt und nicht geläutert und übt

[307] Schmithausen, Struktur S. 112 f.
[308] Frauwallner, Phil.d.Buddh S. 147 f.

> auch seinerseits keine Wirkung aus. Ob es erkannt wird oder nicht, das berührt es nicht. Es gedeiht nicht, wenn es gelehrt wird, und schwindet nicht, wenn es nicht gelehrt wird.
>
> Als Bezeichnung für das höchste Sein erscheint oft der Ausdruck Wesen der Gegebenheiten (*dharmāṇāṃ dharmatā*) und Element der Gegebenheiten (*dharmadhātu*), ferner Höhepunkt des Wirklichen (*bhūtakoṭi*). Charakteristischer und ebenfalls sehr beliebt ist die schon in kanonischen Schriften auftauchende Bezeichnung Soheit (*tathatā*), die hier das unfassbare und nur sich selbst gleiche Wesen des höchsten Seins auszudrücken scheint und später als Ausdruck für seine Unveränderlichkeit angesehen wurde. Noch kennzeichnender, wenn auch seltener, sind schliesslich die in anderem Sinn ebenfalls bereits im Hīnayāna verwendete Bezeichnungen als Leerheit (*śūnyatā*), als Merkmalloses (*ānimitta*) und als Unbegehrtes (*apraṇihita*). Denn in diesen Begriffen kommt die Unbestimmbarkeit des höchsten Seins am stärksten zur Geltung und ihre Wichtigkeit wird dadurch hervorgehoben, dass sie und ihre Betrachtung Tore zur Erlösung (*vimokṣamukha*) genannt werden.
>
> Als Wesen aller Dinge ist dieses höchste Sein auch das Wesen des Buddha (*tathāgatatva*), es ist die Allwissenheit (*sarvajñatā*) und die Vollkommenheit der Einsicht (*prajñāpāramitā*).

Die Texte wecken also den Eindruck, ein höchstes Sein anzuerkennen. Dieser Eindruck ist trotzdem, jedenfalls für bestimmte Texte der älteren Periode, falsch. Die höchste Wahrkeit ist gerade, dass es kein höchstes Sein gibt. Die folgende Textstelle illustriert dies:[309]

> Subhūti: Sogar das Nirvāṇa ist wie eine Illusion, wie ein Traum; alles andere um so mehr. ... Falls es etwas noch erhabener geben würde, würde ich darüber ebenfalls sagen, dass es wie eine Illusion, wie ein Traum ist.

Die alten Texte des Mahāyāna konfrontieren uns also mit einem Widerspruch. In Wirklichkeit handelt es sich um einen scheinbaren Widerspruch. Dies wird am Beispiel der Unvergänglichkeit klar.[310] Wir wissen, dass die Erscheinungswelt und die Dharmas für den frühen Mahāyāna leer, d.h. ohne höchste Wirklichkeit, sind. Weil sie nicht wirklich da sind, werden sie auch nicht geboren, und können ebenfalls nicht vergehen. In [145] diesem Sinne sind sie also ohne Geburt und ohne Vergehen. Das gleiche gilt nun auch für das sogenannte höchste Sein. Auch dies ist letzthin unwirklich, kennt also weder Geburt noch Vergehen. Dies wird in der folgenden Passage mit Bezug auf den Vollkommenheiten zum Ausdruck gebracht:[311] "Die Vollkommenheit der Weisheit

[309] ASP(Vaidya) S. 20 Z. 21-24.
[310] Studiert von Braarvig, Akṣayamatinirdeśasūtra II bes. S. lviii - xciv.
[311] AdSP(Conze) (60) S. 83 Z. 14-18; vgl. Braarvig, Akṣayamatinirdeśasūtra II S. lxvii Anm. 2.

(*prajñāpāramitā*) ist nicht vergangen, vergeht nicht, und wird nicht vergehen. Ähnlicherweise sind die Vollkommenheit der Versenkung (*dhyānapāramitā*), die Vollkommenheit der Energie (*vīryapāramitā*), die Vollkommenheit der Geduld (*kṣāntipāramitā*), Vollkommenheiten der sittlichen Gebote (*śīlapāramitā*), und die Vollkommenheit des Gebens (*dānapāramitā*) nicht vergangen, vergehen sie nicht, und werden sie nicht vergehen. Dies weil diese Dharmas kein Entstehen haben; [und Dharmas,] die kein Enstehen haben, wie wird man wissen, dass sie vergehen?" Und in der Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā heisst es:[312] "Die Vollkommenheit der Weisheit ist unmessbar, unvergänglich, ohne Ende. Warum? Weil die Vollkommenheit der Weisheit nicht besteht." Diese letzte Stelle macht demnächst einen Vergleich mit dem Weltraum (*ākāśa*): wie dieser kein Mass, kein Vergehen, und kein Ende hat, so hat auch die Vollkommenheit der Weisheit kein Mass, kein Vergehen, und kein Ende.

In dieser Vorstellung kann es natürlich letzten Endes keinen Unterschied geben zwischen dem sogenannten höchsten Sein einerseits, und der Erscheinungswelt und den Dharmas anderseits. Beide sind ja unwirklich, und deshalb ohne Geburt und Vergehen. Die folgende Passage stellt nun tatsächlich das höchste Sein und die Erscheinungswelt auf gleicher Ebene nebeneinander. Sie findet sich im dreizehnten Kapitel der *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*:[313]

> Und der ehrwürdige Subhūti sprach zum Erhabenen: "Tief, Erhabener, ist die Vollkommenheit der Weisheit. Als grosses Unternehmen, fürwahr, Erhabener, ist die Vollkommenheit der Weisheit etabliert worden. Als undenkbares Unternehmen, als unvergleichbares Unternehmen, als unmessbares Unternehmen, als unzählbares Unternehmen, als dem Ungleichen gleiches Unternehmen, fürwahr, Erhabener, ist die Vollkommenheit der Weisheit etabliert worden."
>
> Der Erhabene sprach: "So ist es, Subhūti. Als grosses Unternehmen, fürwahr, Subhūti, ist die Vollkommenheit der Weisheit etabliert worden. Als undenkbares Unternehmen, als unvergleichbares Unternehmen, als unmessbares Unternehmen, als unzählbares Unternehmen, als dem Ungleichen gleiches Unternehmen, fürwahr, Subhūti, ist die Vollkommenheit der Weisheit etabliert worden. Und wie, Subhūti, ist die Vollkommenheit der Weisheit als undenkbares Unternehmen etabliert worden? Undenkbar, Subhūti, ist das Wesen des Vollendeten (*tathāgatatva*), die Buddhaschaft, die Selbstexistenz (*svayaṃbhūtva*), die Allwissenheit [146] (*sarvajñatva*). In dieser Weise, Subhūti, ist die Vollkommenheit der Weisheit als undenkbares Unternehmen etabliert worden. Denn man kann es mit dem Geist nicht fassen. Aus welchem Grund? Weil weder der Geist (*citta*), noch die Absicht (*cetanā*), noch eine geistige Eigenschaft (*caitasika dharma*) hier durchdringen. Und wie, Subhūti, ist die Vollkommenheit der Weisheit als unvergleichbares Unternehmen etabliert worden? Das Wesen

312 ASP(Vaidya) S. 230-31; vgl. Braarvig, Akṣayamatinirdeśasūtra II S. lxviii.
313 ASP(Vaidya) S. 138 f. (gekürzt).

des Vollendeten, die Buddhaschaft, die Selbstexistenz, die Allwissenheit, Subhūti, kann nicht gedacht oder verglichen werden. In dieser Weise, Subhūti, ist die Vollkommenheit der Weisheit als unvergleichbares Unternehmen etabliert worden. Und wie, Subhūti, ist die Vollkommenheit der Weisheit als unmessbares Unternehmen etabliert worden? Unmessbar, Subhūti, ist das Wesen des Vollendeten, die Buddhaschaft, die Selbstexistenz, die Allwissenheit. In dieser Weise, Subhūti, ist die Vollkommenheit der Weisheit als unmessbares Unternehmen etabliert worden. Und wie, Subhūti, ist die Vollkommenheit der Weisheit als unzählbares Unternehmen etabliert worden? Unzählbar, Subhūti, ist das Wesen des Vollendeten, die Buddhaschaft, die Selbstexistenz, die Allwissenheit. In dieser Weise, Subhūti, ist die Vollkommenheit der Weisheit als unzählbares Unternehmen etabliert worden. Und wie, Subhūti, ist die Vollkommenheit der Weisheit als dem Ungleichen gleiches Unternehmen etabliert worden? Es gibt keinen, Subhūti, der einem Vollendeten (*tathāgata*), einem Heiligen (*arhat*), einem vollkommen Erleuchteten (*samyagsaṃbuddha*), einem Selbstexistenten (*svayaṃbhū*), einem Allwissenden (*sarvajña*) gleich, um so weniger einen der erhabener ist als dieser. In dieser Weise, Subhūti, ist die Vollkommenheit der Weisheit als dem Ungleichen gleiches Unternehmen etabliert worden."

Subhūti sprach: "Ist nur das Wesen des Vollendenten, Erhabener, undenkbar, unvergleichbar, unmessbar, unzählbar, dem Ungleichen gleich? Ist ebenso nur die Buddhaschaft, die Selbstexistenz, die Allwissenheit undenkbar, unvergleichbar, unmessbar, unzählbar, dem Ungleichen gleich? Oder sind auch die Form (*rūpa*), die Empfindung (*vedanā*), die Vorstellung (*saṃjñā*), die Gestaltungen (*saṃskāra*), das Erkennen (*vijñāna*), undenkbar, unvergleichbar, unmessbar, unzählbar, dem Ungleichen gleich? Oder sind alle Dharmas undenkbar, unvergleichbar, unmessbar, unzählbar, dem Ungleichen gleich?"

Nachdem er so gesprochen hatte, sprach der Erhabene zum ehrwürdigen Subhūti: "So ist es, Subhūti. Auch die Form, die Empfindung, die Vorstellung, die Gestaltungen, das Erkennen, Subhūti, sind undenkbar, unvergleichbar, unmessbar, unzählbar, dem Ungleichen gleich. In gleicher Weise sind auch alle Dharmas, Subhūti, undenkbar, unvergleichbar, unmessbar, unzählbar, dem Ungleichen gleich. Aus welchem Grund? Weil weder der Geist, noch die Absicht, noch eine geistige Eigenschaft, noch ein Vergleich, Subhūti, in die Natur der Form, der Empfindung, der Vorstellung, der Gestaltungen, des Erkennens, [durchdringen]. Weil weder der Geist, noch die Absicht, noch eine geistige Eigenschaft, noch ein Vergleich, Subhūti, in die Natur aller Dharmas [durchdringen]. In dieser Weise, Subhūti, sind die Form, die Empfindung, die Vorstellung, die Gestaltungen, das Erkennen, sind auch alle Dharmas, undenkbar, unvergleichbar, unmessbar, unzählbar, dem Ungleichen gleich."

Es geht aus dieser Passage klar hervor, dass die fünf Gruppen (Form, Empfindung, Vorstellung, Gestaltungen, Erkennen), wie auch alle Dharmas [147] überhaupt, in dem gleichen Wortlaut besprochen werden wie das Wesen des Vollendeten, die Buddhaschaft, die Selbstexistenz, die Allwissenheit. Anders gesagt, der Text macht

überhaupt keinen Unterschied zwischen der Erscheinungwelt (die ja in den Dharmas verkörpert ist) und dem sogenannten höchsten Sein. Das sogenannte höchste Sein wird in den gleichen Termen beschrieben wie die Erscheinungswelt und die Dharmas, weil beide nicht wirklich bestehen. Beide sind ohne Geburt, und deswegen auch ohne Vergehen, eben weil sie letzten Endes überhaupt nicht bestehen. Und was nicht da ist, vergeht auch nicht, noch kann es verglichen, gemessen, oder gezählt werden.

Und trotzdem kann man sich fragen, ob die Autoren, die in dieser Weise immer wieder über das Wesen der Dharmas (*dharmāṇāṃ dharmatā*), über das Element der Dharmas (*dharmadhātu*), über den Höhepunkt des Wirklichen (*bhūtakoṭi*), oder über die Soheit (*tathatā*), die Leerheit (*śūnyatā*), über das Wesen des Buddha (*tathāgatatva*), die Allwissenheit (*sarvajñatā*), und die Vollkommenheit der Einsicht (*prajñāpāramitā*) sprechen, dabei wirklich nicht an ein höchstes Sein gedacht haben. Diese Fülle von Ausdrücken hatte doch wohl nur einen Sinn, wenn man sich dabei etwas vorstellte. Unwillkürlich denkt man hier an den Vergleich mit dem Weltraum (*ākāśa*), der öfters in den Texten benutzt wird. Der Weltraum wird hier dargestellt als ein völliges Nichts, der gerade deswegen ohne Mass, ohne Vergehen und ohne Ende ist. Aber der Weltraum wird in Indien nicht bloss als ein Nichts betrachtet. Seit alter Zeit ist auch eine positivere Vorstellung des Weltraums bekannt. In den alten Upanischaden ist der Weltraum ein Element, das manchmal mit dem höchsten Brahman identifiziert wird.[314] Innerhalb des Buddhismus war der Weltraum ein nicht-verursachter (*asaṃskṛta*) Dharma für die Sarvāstivādins, wie wir gesehen haben. Wir haben ebenfalls gesehen, wie die Sautrāntikas sich gegen diese Vorstellung wehrten; für sie ist der Weltraum blosse Abwesenheit, und deshalb ein Nichts. Die Autoren der Prajñāpāramitā Sūtras werden sich sicher von der möglichen positiven Deutung des Beispiels des Weltraums bewusst gewesen sein.[315] Es ist, als ob sie mit Vorstellungen spielen, die sie am Ende wieder verwerfen. Sie sprechen über etwas, das einem höchsten Sein ähnlich ist, kehren am Schluss aber zurück zu der Annahme, auch dieses höchste Sein sei leer, und deswegen unwirklich.

[148]

Wie dies auch sei, weitere Entwicklungen innerhalb des Mahāyāna zeigen, dass das Bedürfnis an eine höhere Wirklichkeit gross war. Den oben erwähnten Ausdrücken wurde immer mehr eine positive Deutung beigegeben, ohne dass die gerade erwähnte Ambiguität zwischen höchstem Sein und dem Nichts aufgegeben wurde. Wir werden

---

[314] Olle Qvarnström, "Space and substance: A theme in Madhyamaka-Vedānta polemics", Studies in Central & East Asian Religions 1, 1988, S. 3-34, bes. S. 24 f.; D. Seyfort Ruegg, "Mathematical and linguistic models in Indian thought: the case of zero and *śūnyatā*", WZKS 22, 1978, S. 171-181, bes. S. 176.

[315] Die zwei einander entgegengesetzten Vorstellungen vom Weltraum spielen auch eine rolle in der Polemik zwischen Buddhisten und Vedāntins; siehe Qvarnström, Space and substance.

uns einigen dieser Entwicklungen später zuwenden. Zuerst beschäftigen wir uns mit dem Madhyamaka, eine Entwicklung, die, wie wir sehen werden, die Tradition der Prajñāpāramitā Sūtras mit der Rationalität der Sarvāstivādins verbindet.

Madhyamaka

Die frühen Mahāyāna Sūtras wehrten sich offenbar gegen die weitgehenden Systematisierungsversuche der Abhidharma-Buddhisten. Dabei griffen sie aber im allgemeinen die einzelnen Lehrstellungen der Sarvāstivādins nicht an. So etwas war natürlich auch nicht möglich, ohne sich eingehend mit ihren Ideen zu beschäftigen und sich mit diesen in rationaler Weise auseinanderzusetzen. So eine rationale Auseinandersetzung war nun gerade nicht das, was die frühen Mahāyāna-Anhänger suchten. Ihr Anliegen war vielmehr, sich der religiösen Praxis zuzuwenden. Und da hatten sie wenig Bedürfnis für solche Haarspalterei.

Es ist trotzdem ein Mahāyāna-Anhänger gewesen, der die Herausforderung des Sarvāstivāda mit seinen eigenen Waffen beantwortet hat.[316] Das war Nāgārjuna, der wahrscheinlich im dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung gelebt hat.[317] Dieser Nāgārjuna hat es geschafft, mit grosser [149] Geschicklichkeit und Virtuosität die Rationalität der Sarvāstivādins gegen sie selber zu wenden. Sein Hauptwerk sind die, wahrscheinlich von Nāgārjuna selber noch nicht so genannten, *Mūlamadhyamakakārikā* "die grundlegenden Merkverse der mittleren Lehre". Wir wissen, dass der Erlösungsweg des Buddha schon in den alten Lehrreden als der "mittlere Weg" dargestellt wurde. Nāgārjuna übernimmt diesen Sprachgebrauch, deutet ihn aber auf

---

[316] Die Behauptung des A.K. Warder ("Is Nāgārjuna a Mahāyānist?", in: The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta, hrsg. Mervyn Sprung, Dordrecht: D. Reidel, 1973, S. 78-88), Nāgārjuna sei kein Mahāyāna-Anhänger gewesen, ist nicht stichhaltig; vgl. Jacques May, "Chûgan", Hôbôgirin Fasc. 5, 1979, S. 470-493, bes. S. 473-74; David Seyfort Ruegg, The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India, Wiesbaden: Otto Harrassowitz (A History of Indian Literature, vol. VII, fasc. 1), 1981, S. 6 Anm. 13; Nagarjuniana S. 21 Anm. 67.

[317] Vikn S. 71-77; Mppś III S. XL, LII f.; Richard H. Robinson, Early Mādhyamika in India and China, Wisconsin 1967, Nachdruck Delhi: Motilal Banarsidass, 1978, S. 25 f. Über das Datum und die Gegend des Nāgārjuna besteht keine Einstimmigkeit; siehe z.B. Ruegg, Literature S. 4 f. Anm. 11; id., "Towards a chronology of the Madhyamaka school", Indological and Buddhist Studies, Volume in Honour of Professor J. W. de Jong on his Sixtieth Birthday, hrsg. L. A. Hercus et al., Canberra: Faculty of Asian Studies, 1982, S. 505-530 (S. 507: A. D. 150-200); Shōhei Ichimura, "Re-examining the period of Nāgārjuna: Western India, A. D. 50-150", IBK 40(2), 1992, S. (8)-(14) (=1079-1073); id., "The period of Nāgārjuna and the Fang-pien-hsin-lun (or Upāyahṛdayaśāstra)", IBK 43(2), 1995, S. (20)-(25) (=1033-1028).

eigener Weise.[318] Als Schulname ist Madhyamaka oder Mādhyamika erst später belegt.[319]

Die "grundlegenden Merkverse der mittleren Lehre" beschränken sich nicht auf einen Angriff auf die Sarvāstivāda-Lehre. Die in ihnen entwickelte Methode reicht weiter, und war sicher manchmal imstande, auch nicht-Sarvāstivādins dazu zu bringen, sich in Erstaunen den Kopf zu schütteln. Kurz gesagt, schaffte es Nāgārjuna, nicht einfach zu behaupten, dass die Erscheinungswelt nicht wirklich besteht, aber dies zu beweisen. So gesehen gehört Nāgārjuna zu den Denkern, deren es auch im frühen Griechenland und im alten China gegeben hat, die das neue Instrument der Logik in dieser Weise benutzten.[320] Nun ist aber zu beachten, dass, unabhängig von Nāgārjunas Argumenten, die meisten Buddhisten seiner Zeit schon von vornherein mit deren Resultat, der Unwirklichkeit der Erscheinungswelt, einverstanden waren. Unglücklicherweise für die Abhidharma-Buddhisten, bewies Nāgārjunas Methode nebenbei, dass auch ihre Vorstellung der Welt, d.h. ihre Dharma-Theorie, nicht stimmen konnte.

Es ist wohl klar, dass ein Beweis, demzufolge die Erscheinungswelt nicht wirklich besteht, jeden angeht, der sich an Philosophie interessiert, auch den nicht-Buddhisten. Ihre Reaktionen blieben dann auch nicht aus. Wir werden uns hier aber zuerst mit einigen Argumenten des Nāgārjuna [150] befassen, die in erster Linie den Abhidharma-Buddhismus betreffen. Wir werden dabei aber bald entdecken, dass sogar da, wo Nāgārjuna spezifische Lehren dieser Buddhisten angreift, die Reichweite seiner Argumentation weit über diese Lehren hinausgeht.

Zum Verständnis vieler Argumente des Nāgārjuna zuerst folgendes. Ausgangspunkt für Nāgārjuna, wie für die meisten Buddhisten seiner Zeit, war die Überzeugung, dass Objekte in der Erscheinungswelt irgendwie durch Worte bedingt sind. Schon bei unserer Besprechung der Ordnung der Lehre in den frühen Jahrhunderten nach dem Dahinscheiden des Buddha, kam diese Vorstellung des Verhältnisses zwischen Worten und Dingen zur Sprache. Dieser Glaube war nun Gemeingut der meisten Buddhisten zur Zeit Nāgārjunas. Nāgārjuna hatte auch kein

[318] Ruegg, Literature S. 1. Einen Überblick der Benutzung des Ausdrucks "mittlerer Weg" gibt der Artikel "Chûdô", von Katsumi Mimaki und Jacques May, in: Hôbôgirin Fasc. 5, S. 456 f. Für angebliche Parallele im Pāli-Kanon, vgl. Luis O. Gómez, "Proto-Mādhyamika in the Pali canon", PEW 26 (2), 1976, S. 137-165.
[319] May, Chûgan S. 472; Ruegg, Literature S. 1; Tilmann Vetter, "Die Lehre Nāgārjunas in den Mūla-Madhyamaka-Kārikās", in: Epiphanie des Heils: Zur Heilsgegenwart in indischer und christlicher Religion, hrsg. Gerhard Oberhammer, Wien 1982, s. 87-108, bes. S. 100 f. mit Anm. 28a.
[320] Für China, siehe A.C. Graham, Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China, La Salle, Illinois: Open Court, 1989, S. 75 f. Ein Vergleich zwischen Nāgārjuna und den Eleatikern ist z.B. in Mark Siderits und J. Dervin O'Brien, "Zeno and Nāgārjuna on motion", PEW 26, 1976, S. 281-299 zu finden; ebenfalls Hermann Jacobi, "The dates of the philosophical sūtras of the Brahmans", JAOS 31, 1911, S. 1-29, bes. S. 1 (= KlSchr II, S. 559) Anm. 2; Thomas McEvilley, "Early Greek philosophy and Mādhyamika", PEW 31(2), 1981, S. 141-164; vgl. auch Richard P. Hayes, Dignaga on the Interpretation of Signs, Dordrecht etc.: Kluwer (Studies of Classical India, 9), 1988, S. 51 f.

Bedürfnis, sich gegen diesen Glauben zu wehren. Ganz im Gegenteil, seine neue Methode bestand gerade darin, diesen Glauben, oder besser, diese Überzeugung, in neuer Weise anzuwenden. Dabei beschränkte er sich nicht, wie die Buddhisten es vor ihm getan hatten, auf isolierte Wörter, aber betrachtete auch Sätze. Er ging davon aus, dass die in einem Satz anwesenden Worte je mit einer Sache oder einem Ereignis in dem beschriebenen Sachverhalt korrespondieren. Dies ist natürlich öfters tatsächlich der Fall. Der Satz "Nāgārjuna liest ein Buch", zum Beispiel, beschreibt eine Lage, wo es ein Buch, Nāgārjuna und die Aktivität des Lesens gibt. Aber es gibt auch Sätze, wo so eine Beziehung mit der Erscheinungswelt auf Schwierigkeiten stösst. Ein Beispiel wäre der Satz "Nāgārjuna schreibt ein Buch". Dieser Satz beschreibt eine Lage, wo es Nāgārjuna und die Aktivität des Schreibens gibt. Das Buch ist aber noch nicht da; es wird erst da sein wenn das Schreiben aufhört. Konfrontiert mit dieser Schwierigkeit, könnte man natürlich schliessen, dass die Annahme, die Worte eines Satzes korrespondieren mit Sachen oder Ereignissen in dem beschriebenen Sachverhalt, nicht stimmt. Für Nāgārjuna war dieser Schluss anscheinend nicht vorstellbar. Für ihn waren Schwierigkeiten wie diese nur ein Beweis dafür, dass die Erscheinungswelt in Wirklichkeit nicht besteht. Er, wie alle anderen Buddhisten, hatte dies auch schon gewusst. Widersprüche wie der oben erwähnte zeigten nur, dass diese Unwirklichkeit der Erscheinungswelt jetzt auch bewiesen werden konnte.[321]

Wir wenden uns jetzt zuerst einigen Passagen der Mūlamadhyamakakārikā zu, die sich besonders mit Lehrstellungen der Sarvāstivādins beschäftigen. Wie gesagt, richten die Argumente sich nicht ausschliesslich gegen die Sarvāstivādins; sie haben eine viel grössere Reichweite. Trotzdem sind bestimmte Sarvāstivāda-Lehrstellungen hier und da Anhaltspunkte für Nāgārjunas Beweisführungen.

Wir fangen mit dem siebten Kapitel der Mūlamadhyamakakārikā an. Es werden hier die "Merkmale des Verursachten" (*saṃskṛtalakṣaṇa*) behandelt. [151] Es handelt sich um die vier vom Geist getrennten Gestaltungen (*cittaviprayukta saṃskāra*) Geburt (*jāti*), Altwerden (*jarā*), Bestehen (*sthiti*), Vergänglichkeit (*anityatā*), die wir in einem früheren Kapitel schon besprochen haben. Dabei wurde auch schon beobachtet, dass die Anzahl dieser Merkmale des Verursachten schwankt: neben der Zahl vier finden wir gelegentlich auch die Zahl drei. In diesem letzten Fall ist es das Altwerden, das weggelassen wird. Statt Geburt (*jāti*), Bestehen (*sthiti*), und Vergänglichkeit (*anityatā*), benützt Nāgārjuna die Ausdrücke Enstehen (*utpāda*), Bestehen (*sthiti*), und Vergehen (*bhaṅga*), ohne dass dies ihren Sinngehalt ändert. Die Rolle dieser Dharmas bleibt die

[321] Zu Nāgārjunas Beweisverfahren, siehe Johannes Bronkhorst, "Nāgārjuna's logic", Bauddhavidyāsudhākaraḥ, Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday, Ed. Petra Kieffer-Pülz und Jens-Uwe Hartmann, Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag (IndTib 30), 1997, S. 29-37..

gleiche: sie sind dafür zuständig, dass jeder verursachte Dharma entsteht, besteht, und vergeht. Nāgārjuna hat nun über diese Merkmale des Verursachten folgendes zu sagen:[322]

> Falls Entstehen (*utpāda*), Bestehen (*sthiti*), und Vergehen (*bhaṅga*) ein [von ihnen] unterschiedliches Merkmal des Verursachten haben, gibt es Rückgang ohne Ende (*anavasthā*); falls sie es nicht haben, sind sie nicht verursacht (*na saṃskṛta*). (3)

Es handelt sich hier um eine Frage, der wir schon in Zusammenhang mit der Sarvāstivāda-Lehre begegnet sind. Die verursachten (*saṃskṛta*) Dharmas brauchen einen Dharma namens Geburt (*jāti*), oder Entstehen (*utpāda*), um in Erscheinung zu treten. Nun ist der Dharma Geburt selber auch verursacht (*saṃskṛta*), und braucht deswegen selber auch so einen Dharma, den man Entstehen des Entstehens (*utpādotpāda*) nennen könnte. Dieses Entstehen des Entstehens ist aber selber auch ein verursachter Dharma, und würde deshalb einen weiteren Dharma namens Entstehen brauchen. In dieser Reihe gibt es kein Ende, und dies ist, was Nāgārjuna Rückgang ohne Ende (*anavasthā*) nennt.

Wir haben schon gesehen, wie die Sarvāstivādins dieses Problem zu lösen versuchten: das Grundentstehen ruft das Entstehen des Entstehens hervor, und das Entstehen des Entstehens ruft das Grundentstehen hervor. Dies ist gerade, was Nāgārjuna seinem Gegner in den Mund legt:

> Das Entstehen des Entstehens ist nur das Entstehen des Grundentstehens. Das Grundentstehen ruft der Reihe nach das Entstehen des Entstehens hervor. (4)

Hier hebt Nāgārjuna zuerst hervor, wie problematisch eine gegenseitige Verursachung ist:

> Falls, nach deiner [Meinung], das Entstehen des Entstehens das Enstehen des Grundentstehens ist, wie wird es, ohne vom Grund[entstehen] hervorgerufen zu sein, das [Grundentstehen] hervorrufen? (5)
> Falls, nach deiner [Meinung], das [Entstehen des Entstehens], vom Grund[entstehen] hervorgerufen seiend, das Grund[entstehen] hervorruft, wie produziert [152] denn das Grund[entstehen], ohne vom [Entstehen des Entstehens] hervorgerufen zu sein, das [Entstehen des Entstehens]? (6)

[322] MadhK(deJ) 7.3 f. Für die Übersetzung, vgl. May,Pras S. 107 f.

In anderen Worten, man muss selber zuerst produziert sein, ehe man etwas anderes produzieren kann. Dies besagt die nächste Strophe nochmal deutlich:

> Das eine kann für dich sicher, während es im Entstehen begriffen ist, das andere hervorrufen, falls das eine, ohne geboren zu sein (*ajāta*), das andere hervorbringen kann. (7)

Hier gestattet Nāgārjuna seinem Gegner folgende Erklärung:

> Wie eine Leuchte sich selber und das, was von ihr verschieden ist, beleuchtet, so ruft das Entstehen beides hervor: sich selber und das, was von ihm verschieden ist. (8)

Dieses Beispiel der Leuchte unterzieht Nāgārjuna der folgenden, vernichtenden, Analyse:

> Es gibt kein Dunkel in der Leuchte, noch auch da, wo die [Leuchte] sich befindet. Was beleuchtet [nun aber] die Leuchte? Beleuchtung ist ja Vernichtung des Dunkels. (9)
> Wie wird das Dunkel durch eine Leuchte, die im Entstehen begriffen ist, vernichtet, wenn die im Entstehen begriffene Leuchte das Dunkel nicht berührt? (10)
> Oder, falls das Dunkel durch eine Leuchte vernichtet wird, ohne das [die Leuchte das Dunkel] berührt hat, so wird die sich hier befindliche [Leuchte] das in aller Welt sich befindliche Dunkel vernichten. (11)
> Falls eine Leuchte sich selber und das, was von ihr verschieden ist, beleuchtet, so wird auch das Dunkel ohne Zweifel sich selber und das, was von ihm verschieden ist, verbergen. (12)

Jetzt wendet sich Nāgārjuna wiederum direkt dem Dharma Entstehen (*utpāda*) zu:

> Wie würde dieses nicht entstandene Entstehen (*utpāda*) sich selber produzieren? Falls aber das entstandene [Entstehen sich selber] produziert, was wird erneut produziert, weil es ja schon geboren ist? (13)
> Nicht entsteht in irgendeiner Weise was im Entstehen begriffen ist, nicht was entstanden ist, nicht was nicht entstanden ist. Dies ist schon erklärt worden in Zusammenhang mit den Wegen, die gerade begangen werden, die begangen sind, und die nicht begangen sind. (14)

In dieser letzten Strophe verweist Nāgārjuna auf eine ähnliche Beweisführung, die er in einem früheren Kapitel dargestellt hatte. Es handelt sich tatsächlich um eine ihm beliebte Beweisführung, die regelmässig in seinen Strophen zurückkehrt. Ein Hauptelement wird kurz und knapp in Strophe 17 ausgedrückt:

> Falls es irgendwo etwas gibt, das nicht entstanden ist, so könnte es entstehen. Was entsteht, gestattet dass es dies nicht gibt? (17)

[153]
Nāgārjuna unterzieht demnächst die beiden übrigen Merkmale des Verursachten (*saṃskṛtalakṣaṇa*) einer vergleichbaren, ebenso vernichtenden, Analyse. Er schliesst das Kapitel mit den folgenden zwei Strophen ab:

> Weil Entstehen, Bestehen, und Vergehen nicht bewiesen sind, besteht das Verursachte (*saṃskṛta*) nicht. Weil nun das Verursachte nicht bewiesen ist, wie wird das nicht-Verursachte (*asaṃskṛta*) bewiesen? (33)
> Es ist gesagt worden, dass das Entstehen, das Bestehen, und das Vergehen wie ein Trugbild, wie ein Traum, wie eine Fata Morgana sind. (34)

Dieser Schluss zeigt ganz deutlich, was in den Händen des Nāgārjuna von der Ontologie der Sarvāstivādins übrigbleibt. Es sind nicht nur die drei (oder vier) als Merkmale des Verursachten bekannt seienden Dharmas, die hier als nicht-bewiesen, oder sogar als nicht-bestehend, entlarvt werden. Alle verursachten (*saṃskṛta*) und nicht-verursachten (*asaṃskṛta*) Dharmas erleiden das gleiche Schicksal. Für die Sarvāstivādins sind aber die verursachten und die nicht-verursachten Dharmas einfach alles, was es überhaupt gibt. Ohne Antwort auf die Angriffe des Nāgārjuna bricht ihre ganze Ontologie also völlig zusammen.

Um Nāgārjunas Analysierungsmethode besser kennenzulernen, schauen wir Strophe 17 etwas genauer an. Nāgārjuna sagt hier:

> Falls es irgendwo etwas gibt, das nicht entstanden ist, so könnte es entstehen. Was entsteht, gestattet dass es dies nicht gibt?

Das Problem verdeutlicht sich, wenn man die Frage auf ein konkretes Beispiel anwendet. Im Satz "der Krug entsteht" ist die Frage: wie kann der Krug entstehen, wenn er nicht da ist? Zur Ausführung irgendeiner Aktivität, muss der Krug ja da sein. Die Aktivität, in diesem Fall, ist Entstehen. Der Krug muss also da sein, um entstehen zu können. Aber wenn er schon da ist, braucht er nicht mehr zu entstehen, weil er eben schon da ist.

Wie wir am Anfang schon festgestellt haben, hängt Nāgārjuna sich an den Wortlaut des Satzes an, um daraus Schlussfolgerungen über die Erscheinungswelt zu ziehen. Dabei stellt sich heraus, dass dies zu Unmöglichkeiten und Widersprüchen

führt. Die Sätze zeigen in dieser Weise, dass die Erscheinungswelt nicht wirklich besteht. Es sei hier noch kurz erwähnt, dass es für Nāgārjuna, als Buddhist, wahrscheinlich selbstverständlich war, dass Analyse der Erscheinungswelt und Analyse von sprachlichen Sätzen auf dasselbe hinauslaufen. Sprache und Erscheinungswelt stimmen ja überein, gerade weil die Erscheinungwelt durch die Sprache bedingt wird. Der Satz 'der Krug entsteht' beantwortet deswegen notwendigerweise eine Sachlage in der Erscheinungswelt, wo es deshalb einen Krug, und eine Aktivität des Entstehens geben müsste. Weil dies aber unmöglich ist — wenn es schon einen Krug gibt, braucht er nicht mehr zu entstehen — zeigt diese Analyse, was die Buddhisten eigentlich [154] schon von vornherein wussten, nämlich, dass die Erscheinungswelt keine absolute Wirklichkeit hat.

Nāgārjuna treibt diese Argumentierungsart weiter, und schont dabei die Abhidharma-Buddhisten nicht. Auch ihre Vorstellung der Erscheinungswelt erweist sich als unhaltbar. Die Existenz der Dharmas lässt sich nicht besser verteidigen als die von Krügen und ähnlichen Sachen.

In der oben übersetzten Strophe 7.14 verweist Nāgārjuna auf eine Beweisführung zurück, die sich mit Wegen, die gerade begangen werden, die begangen worden sind, und die nicht begangen worden sind, befasst. Diese wird im zweiten Kapitel der Mūlamadhyamakakārikā dargestellt, und führt zu dem Schluss, dass Gehen, der Gehende, und der zu begehende Weg nicht bestehen (2.25).[323] Einige wichtige Strophen dieses Kapitels haben folgenden Inhalt:

> Falls es ein Begehen eines gerade begangen werdenden Weges gibt, geht daraus hervor, dass es zwei Gehens[vorgänge] gibt: [das Gehen] wodurch der [Weg] gerade begangen wird, und wiederum das Gehen auf diesem [Weg]. (5)
> Wenn man auf zwei Gehens[vorgänge] schliessen muss, geht daraus hervor, dass es zwei Gehende gibt, weil es ohne Gehende kein Gehen geben kann. (6)

Wir werden Nāgārjunas folgende Strophen nicht weiter verfolgen. Die zwei gerade zitierten zeigen genügend, dass auch hier Nāgārjuna sich auf einen sprachlichen Ausdruck stützt, und zwar: "Der gerade begangen werdende Weg wird begangen." In diesem Satz wird das Verbum '(be)gehen' zweimal benutzt, und dies reicht für Nāgārjuna um zu schliessen, dass es daher zwei Gehensvorgänge geben muss. Wie im Satz "der Krug entsteht", sehen wir auch hier, und diesmal sogar noch deutlicher, dass Nāgārjuna Sprache und Erscheinungswelt überhaupt nicht auseinander hält.

[323] MadhK(deJ) Kapitel 2; vgl. May,Pras S. 51 f. Gemäss Bareau, IndBuddh S. 156, betrifft dieses Kapitel "den Gang der Zeit"; er gibt aber keine Argumente um diese Deutung zu unterstützen; vgl. Kamaleswar Bhattacharya, "Nāgārjuna's arguments against motion", JIABS 8(1), 1985, S. 7-15, bes. S. 8.

Dieser Fall vom begangen werdenden Weg war, wie es scheint, für Nāgārjuna ein Beispiel für andere Fälle. Wir haben schon gesehen, dass er in der Diskussion über die Merkmale des Verursachten darauf zurückverweist. Er macht das gleiche auch anderswo, z.B. im dritten Kapitel, wo die buddhistische Lehre der Wahrnehmung besprochen wird. Auch diese wird natürlich als unhaltbar dargestellt. Hier werden wir uns dem ersten Kapitel der "grundlegenden Merkverse der mittleren Lehre" zuwenden, wo die Kausalitätslehre der Abhidharma-Buddhisten behandelt wird. Es ist oben schon darauf hingewiesen worden, dass diese Lehre ein wichtiger Teil der Dharma-Theorie ist. Es ist ja die Kausalität, die die nacheinander entstehenden augenblicklichen Dharmas miteinander [155] verknüpft, und ihr Entstehen bedingt. Dabei hatten die Sarvāstivādins verschiedene Arten von Ursachen (*pratyaya*) unterschieden. Es handelt sich um den Grund (*hetu-pratyaya*), oder die hervorbringende Ursache; den Anhaltspunkt (*ārambaṇa-* oder *ālambana-pratyaya*), oder das Objekt der Erkenntnis; die unmittelbar vorhergehende Ursache (*samanantara-pratyaya*); und die bestimmende Ursache (*adhipati-pratyaya*). Diese vier werden in der zweiten Strophe erwähnt:[324]

> Es gibt vier Ursachen, den Grund, den Anhaltspunkt, die unmittelbar vorhergehende, und die bestimmende Ursache. Eine fünfte Ursache gibt es nicht. (2)

Nāgārjuna fängt nun sofort an, die Idee von Ursache und Wirkung zu entlarven:

> Die Wirkung hat keine Ursache. Die Wirkung ist aber auch nicht ohne Ursache. Ebenso sind die Ursachen nicht ohne Wirkung, sie haben aber auch keine Wirkung. (4)
> Wovon das Entstehen eines [Dinges] abhängt, das gilt als seine Ursachen. Solange es aber nicht entsteht, wieso sollten sie solange nicht Nichtursachen sein? (5)
> Weder bei einem nichtseienden noch bei einem seienden Gegenstand ist eine Ursache am Platz. Denn wessen Ursache ist sie, wenn er nicht ist? Wenn er aber ist, wozu dient dann die Ursache? (6)
> Wenn weder ein seiender, noch ein nichtseiender, noch ein seiender und nichtseiender Dharma entsteht, wieso ist dann ein hervorbringender Grund möglich? (7)

Es ist natürlich einfach, darauf hinzuweisen, dass hier, wie auch in den oben besprochenen Beispielen, die Logik Nāgārjunas grossenteils auf Trugschlüsse beruht.[325] Dies ist zwar wahr, trägt aber den Annahmen Nāgārjunas nicht genügend Rechnung. Für ihn — wir haben es oben schon beobachtet — spielt die Sprache eine entscheidende Rolle bei der Deutung der Erscheinungswelt. Die Sprache sagt nun, dass eine Ursache

[324] MadhK(deJ) 1.2 ff.; Übers. Frauwallner, Phil.d.Buddh. S. 179 f. (mit Änderungen).
[325] Wie es z.B. Frauwallner, Phil.d.Buddh S. 176 tut.

eine Wirkung braucht, und umgekehrt. Das Problem ist nur, dass Ursache und Wirkung nicht gleichzeitig da sind. Wenn eine Ursache da ist, ist ihre Wirkung nicht da. Und wenn die Wirkung einmal da ist, ist die Ursache öfters nicht mehr anwesend. Wie können sie also von einander abhängig sein? Um Nāgārjuna davon zu überzeugen, dass seine Schlüsse Trugschlüsse sind, bräuchte man ihn nicht eine bessere Logik, aber ein anderes Weltbild zu lehren.[326] Ausgehend von Nāgārjunas Annahmen, ist ein wichtiger Teil seiner Argumente logisch gesehen tadellos.
[156]

Nach dieser allgemeinen Kritik, ist es Nāgārjuna leicht, in den folgenden Strophen die Unhaltbarkeit der oben erwähnten vier Arten von Ursachen zu beweisen. Auch hier gelangt er wieder zum Schluss, dass Entstehen nicht wirklich möglich ist.

Die gleiche Argumentierungsart erlaubt es Nāgārjuna, zu beweisen, dass die Zeit nicht besteht. Er tut dies in den Anfangsstrophen des neunzehnten Kapitels:[327]

> Falls das Gegenwärtige und das Zukünftige vom Vergangenen abhängig sind, werden das Gegenwärtige und das Zukünftige sich in der vergangenen Zeit befinden. (1)
> Falls, hingegen, das Gegenwärtige und das Zukünftige sich da nicht befinden, wie können denn das Gegenwärtige und das Zukünftige davon abhängig sein? (2)
> Aber die beiden sind nicht bekannt ohne vom Vergangenen abhängig zu sein. Die gegenwärtige und die zukünftige Zeit bestehen deshalb nicht. (3)

Der Schluss ist klar, und es braucht nichts weiteres hinzugefügt zu werden.

Die Vorstellung von einem ausserhalb der Zeit stehenden, ewigen, Eigenwesen (*svabhāva*) der Dharmas, die wir bei der Besprechung der Sarvāstivāda-Lehre kennengelernt haben, wird von Nāgārjuna im fünfzehnten Kapitel angefasst. Er ist der Meinung, dass so ein Eigenwesen einen Widerspruch darstellt mit der kausalen Bedingtheit der Erscheinungswelt. Er sagt darüber u.a. folgendes:[328]

> Eine Entstehung des Eigenwesens durch Gründe und Ursachen ist nicht möglich. Denn, wenn das Eigenwesen aus Gründen und Ursachen entstanden wäre, dann wäre es geschaffen. (1)

[326] Vgl. Claus Oetke, "Remarks on the interpretation of Nāgārjuna's philosophy", JIP 19 S. 315-323, bes. S. 320-21; "Rationalismus und Mystik in der Philosophie Nāgārjunas", StII 15, 1989, S. 1-39, bes. S. 10 f.
[327] MadhK(deJ) 19.1-3; vgl. dazu Claus Oetke, "On some non-formal aspects of the proofs of the Madhyamakakārikā", in: Earliest Buddhism and Madhyamaka, hrsg. David Seyfort Ruegg und Lambert Schmithausen, Leiden etc.; E.J. Brill (Panels of the VIIth World Sanskrit Conference, 2), 1990, S. 91-109; ebenfalls Bronkhorst, Nāgārjuna's logic.
[328] MadhK(deJ) Kapitel 15; Übers. Frauwallner, Phil.d.Buddh. S. 182 f. (mit Änderungen). Richard P. Hayes, "Nāgārjuna's appeal", JIP 22, 1994, S. 299-378, bes. S. 308 f., bespricht die im 15. Kapitel anwesenden Trugschlüsse.

> Wie aber sollte es ein geschaffenes Eigenwesen geben? Denn das Eigenwesen ist nichts Gemachtes und ist nicht von anderem abhängig. (2)
> Wieso sollte es, wenn es kein Eigenwesen gibt, ein Fremdwesen geben? Denn das Eigenwesen eines Fremdwesens wird Fremdwesen genannt. (3)
> Wie sollte es ferner ohne Eigenwesen und Fremdwesen ein Sein (oder Ding; *bhāva*) geben? Denn nur wenn ein Eigen- oder Fremdwesen da ist, kommt ein Sein (oder Ding) zustande. (4)
> Wenn es aber kein Sein (oder Ding) gibt, dann kann es auch kein Nichtsein geben. Denn das Anderssein eines Seins (oder Dinges) nennen die Leute Nichtsein. (5)

[157]
Bei der Deutung dieser Passage ist es wichtig festzustellen, dass nur das, was im höchsten Sinne existent ist, Eigenwesen sein oder haben kann. Nun haben wir schon gesehen, dass was aus Gründen und Ursachen entstanden ist, nicht wirklich besteht. Es wundert deshalb kaum zu sehen, dass Nāgārjuna davon ausgeht, dass die Dinge unentstanden sein müssten, wenn sie ein Eigenwesen besässen.[329]

Nāgārjunas Haltung gegenüber der Kausalität haben wir oben schon kurz angerührt. Dabei ist der Lehrsatz von der Entstehung in Abhängigkeit nicht erwähnt worden. Trotzdem interessiert dieser Lehrsatz Nāgārjuna sehr. Für ihn ist er ein Beweis dafür, dass die Dharmas nicht wirklich bestehen können. Dieser Lehrsatz verbindet ja die Dharmas, und zeigt ihre gegenseitige Abhängigkeit. Nun haben wir schon gesehen, dass für Nāgārjuna Abhängigkeit Gleichzeitigkeit beinhaltet. Die Dharmas entstehen aber nach einander, und dies ruft sofort einen Widerspruch hervor. Nāgārjuna schliesst daraus, dass alle Dharmas leer, d.h. ohne wirkliche Existenz, sind:[330]

> Das abhängige Entstehen ist es, das wir als Leerheit bezeichnen. Sie ist blosse Benennung auf irgendwelcher Grundlage und sie ist der mittlere Weg. (18)
> Weil es keinen Dharma gibt, der nicht abhängig entstanden ist, gibt es auch keinen Dharma, der nicht leer ist. (19)

Das abhängige Entstehen ist Leerheit, wie es für die Sarvāstivādins die verursachten Dharmas war. Weil es für Nāgārjuna keine Dharmas gibt (weil die Dharmas ja leer sind), ist auch das abhängige Entstehen leer, oder, wie es hier gesagt wird, Leerheit. Für Nāgārjuna gibt es also, in höchster Wirklichkeit, weder die Gegenstände und Ereignisse der Erscheinungswelt, noch auch die Dharmas. Letzten Endes gibt es für ihn überhaupt nichts. Diese Erkenntnis ist, wie Vers 18 zu besagen scheint, der mittlere Weg.

---

[329] Oetke, Rationalismus S. 14.
[330] MadhK(deJ) 24.18-19; Übers. Frauwallner, Phil.d.Buddh S. 190-91.

Zum Abschluss werden wir Nāgārjunas Behandlung des Problems des Selbst betrachten. Wir wissen, was für eine wichtige Rolle dieses Problem in der Geschichte des Buddhismus vor Nāgārjuna gespielt hat. Die betreffenden Textpassagen in den alten Lehrreden wurden verschiedentlich gedeutet. Ursprünglich hat es sich wahrscheinlich um die Abweisung einer den alten Upanischaden ähnlichen Selbstvorstellung und der mit ihr verbundenen befreienden Erkenntnis gehandelt. Bald wurde aber die Erkenntnis vom Nicht-Selbst selber eine befreiende Erkenntnis. Daneben fing man an in diesen Passagen eine Bestätigung der Vorstellung, zusammengesetzte Wesenheiten bestehen nicht wirklich, zu sehen. Schliesslich fanden bestimmte Buddhisten in diesen gleichen Passagen [158] den Beweis, dass die Dharmas nicht wirklich bestehen. Es ist natürlich interessant zu wissen, was Nāgārjuna mit diesem Problem anfängt.

In den "grundlegenden Merkversen der mittleren Lehre" finden wir nun die meisten dieser Vorstellungen zurück. Wir haben schon gesehen, dass für Nāgārjuna die Dharmas leer sind, und deswegen nicht wirklich bestehen. Wir werden bald sehen, dass die Erkenntnis vom Nicht-Selbst auch für ihn eine entscheidende Rolle bei der Befreiung spielt. Und natürlich ist auch er der Meinung, dass zusammengesetzte Wesenheiten nicht wirklich bestehen.

Diese letzte Vorstellung ist besonders eng mit der Idee der Person verknüpft, die die Buddhisten ja gerade als eine Anhäufung von Dharmas betrachteten. Dies trifft für jene Buddhisten zu, die die Existenz der Person verwarfen, wie auch für die sogenannten Pudgalavādins, die die Existenz der Person vielmehr annahmen. Dies ist in einem früheren Kapitel zur Sprache gekommen. Nun haben wir bei jener Gelegenheit darauf aufmerksam gemacht, dass der Pudgalavāda eine Bewegung innerhalb des Buddhismus war, die versuchte, in bestimmter, und notwendigerweise beschränkter, Weise die Wirklichkeit der Erscheinungswelt zu sichern. Die Pudgalavādins hielten daran fest, dass die Person wirklich besteht, und nicht bloss eine Illusion ist. In bestimmter Hinsicht stellen die Pudgalavādins also das Gegenteil von Nāgārjuna dar, der ja die Verneinung der Erscheinungswelt zu neuen Gipfeln führt. Andererseits sollten wir nicht vergessen, dass Nāgārjuna mit einer Vorstellung der Erscheinungswelt arbeitet, die nah mit der Sprache verbunden ist. In seiner höchsten Wirklichkeit gibt es vielleicht nichts, aber in seiner Erscheinungswelt gibt es — sei es auch ohne absolute Wirklichkeit — vielerlei Sachen, darunter auch Personen und zusammengesetzte Gegenstände. Man sollte sich deshalb nicht verwundern, dass Nāgārjuna, bei seiner Besprechung der Person, von den Pudgalavādins ähnlichen Vorstellungen ausgeht. Nāgārjunas Besprechung der Person richtet sich tatsächlich sofort auf die Beziehung zwischen ihr und den Gruppen (*skandha*):[331]

[331] MadhK(deJ) Kapitel 18; Übers. Frauwallner, Phil.d.Buddh S. 185 f. (mit Änderungen). Vgl. Vetter, Zum Problem der Person S.176 f.

> Wenn das Selbst gleich den Gruppen ist, dann ist es dem Entstehen und Vergehen unterworfen. Wenn es von den Gruppen verschieden ist, dann hat es nicht die Merkmale der Gruppen. (18.1)
> Wenn es kein Selbst gibt, woher soll es dann einen Mein geben? Infolge des Hinfälligwerdens von Selbst und Mein wird man frei vom Glauben an ein Mein und vom Glauben an ein Ich. (2)
> Es ist aber niemand vorhanden, der vom Glauben an ein Mein und vom Glauben an ein Ich frei ist. Wer jemand zu sehen glaubt, der vom Glauben an ein Mein und an ein Ich frei ist, der sieht falsch. (3)

[159]
In dieser letzten Strophe geht es darum, dass einer, der vom Glauben an ein Mein und vom Glauben an ein Ich frei ist, doch eine Person, ein Selbst, sein muss; ein Selbst besteht aber gerade nicht.

Die nun folgenden Strophen sind besonders interessant. Bis jetzt hat Nāgārjuna sich darauf beschränkt, die innere Widersprüchlichkeit der Erscheinungswelt zu zeigen. Nebenbei hatte er auch bestimmte Weltbilder, wie das der Sarvāstivādins, widerlegt. Die Vorstellung der Unwirklichkeit der Erscheinungswelt war aber Gemeingut aller Buddhisten jener Zeit. Was Nāgārjuna daran zufügte, war ein Beweisverfahren, um diese Vorstellung zu unterbauen. Aber dieses Beweisverfahren betrifft nur ein Teilgebiet der buddhistischen Religion. Hauptziel dieser Religion ist die Befreiung. In welcher Weise hat das Beweisverfahren Nāgārjunas nun etwas mit diesem Hauptanliegen des Buddhismus zu tun? Die nun folgenden Strophen des achtzehnten Kapitels äussern sich über diese Frage:

> Wenn die Vorstellungen 'Mein' und 'Ich' nach aussen und nach innen geschwunden sind, dann wird das Ergreifen (*upādāna*) aufgehoben, und mit dessen Schwinden schwindet die Geburt. (4)

An sich sagt auch hier Nāgārjuna nichts neues. Schon die alten Lehrreden, ja sogar die sogenannte erste Lehrrede des Buddha, erwähnen die Erkenntnis des Nicht-Selbst als erlösende Erkenntnis. Die gleiche oder eine ähnliche Erkenntnis spielt anscheinend für Nāgārjuna noch immer eine vergleichbare Rolle. Der Text geht jetzt weiter:

> Durch das Schwinden der Werke und der Laster (*kleśa*) erfolgt die Befreiung (*mokṣa*). Die Werke und Laster entspringen aus den Vorstellungen (*vikalpa*). Diese aus der Vielfalt (*prapañca*). Die Vielfalt aber wird in der Leerheit (*śūnyatā*) aufgehoben. (5)
> Dass es ein Selbst gibt, ist verkündet worden. Dass es kein Selbst gibt, ist gelehrt worden. Und dass es weder ein Selbst noch ein Nicht-Selbst gibt, ist von den Buddhas gelehrt worden. (6)

> Das Benennbare (*abhidhātavya*) hört auf; der Bereich des Erkennens hört auf. Denn das Wesen der Gegebenheiten (*dharmatā*) ist wie das Nirvāṇa ohne Entstehen und ohne Vernichtung. (7)

Es ist leicht, hier bestimmte Themen, denen wir schon früher begegnet sind, wiederzuerkennen. Die Vielfalt der Erscheinungswelt wird durch die Vorstellungen und durch das Benennen — d.h., durch Worte — bedingt. Sie verschwindet aber, wenn die Vorstellungen und das Erkennen aufhören.[332] Dies nun findet statt, wenn man zur Einsicht in die Leerheit erlangt. Die Leerheit ist aber gerade das, was Nāgārjunas Methode uns [160] lehrt. In dieser Leerheit wird die Vielfalt der Erscheinungswelt aufgehoben, die Vorstellungen verschwinden, demnächst auch die Werke und die Laster, und die Befreiung erfolgt. Nebenbei bietet Nāgārjuna noch eine Lösung für das Problem, dass die Pudgalavādins und ihre Gegner beschäftigt. Beide können mit Recht Textstellen zitieren, die ihren Standpunkt stützen. In Wirklichkeit hat der Buddha, genauer: die Buddhas, diese Widersprüche geäussert um die höchste Wahrheit kennbar zu machen.

Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, dass das Denken Nāgārjunas noch viele andere Fragen hervorrufen kann, und tatsächlich auch hervorgerufen hat. Dabei hat es, auch in der modernen Forschung, zu vielen verschiedenen Meinungen Anlass gegeben. Dies ist nicht die Gelegenheit, diese Meinungen, die öfters auf Fehlinterpretationen beruhen, zu besprechen.[333] Nur ein Punkt muss hier noch erwähnt werden. Das Denken Nāgārjunas wird in wichtiger Weise von dem Unterschied zwischen beschränkter Wahrheit (*saṃvṛtisatya*) und höchster Wahrheit (*paramārthasatya*) bedingt. Die Erscheinungswelt besteht nicht in höchster Wahrheit; sie hat aber eine beschränkte Wirklichkeit. Aber auch der Buddha, und seine Lehre, und die Befreiung, ja sogar die Argumente Nāgārjunas haben nur beschränkte Wirklichkeit. Trotzdem hat die beschränkte Wahrheit seinen Nutzen. Sie ist sogar notwendig um die Befreiung, um das Nirvāṇa zu erreichen. Nāgārjuna erklärt dies im vierundzwanzigsten Kapitel der Mūlamadhyamakakārikā:[334]

> (Gegner:) Wenn dies alles leer ist und es kein Enstehen und Vergehen gibt, dann ergibt sich für dich das Nichtvorhandensein der vier edlen Wahrheiten. (1)

---

[332] Chr. Lindtner (IIJ 37, 1994, S. 273) geht sicher zu weit, wenn er, mit Verweisung auf diese Textstelle, die Mūlamadhyamakakārikā als Handbuch des praktischen Yoga (*manual of practical yoga*) charakterisiert.

[333] Siehe aber Claus Oetke, "Die metaphysische Lehre Nāgārjunas", Conceptus, Zeitschrift für Philosophie 22, Nr. 56, 1988, S. 47-64, und Oetke, Rationalismus, für eine Darstellung und Widerlegung verschiedener dieser Meinungen.

[334] MadhK(deJ) 24.1-10; Übers. Frauwallner, Phil.d.Buddh S. 188 f. (mit Änderungen); vgl. Oetke, Rationalismus S. 28 f.

> Infolge des Nichtvorhandenseins der vier edlen Wahrheiten ist das Verstehen, Vermeiden, Üben und Verwirklichen nicht möglich. (2)
> Da es dies nicht gibt, ist der vierfache Lohn der Edlen nicht vorhanden. Und wenn der Lohn fehlt, gibt es keine des Lohnes Teilhaftigen und keine danach Strebenden. (3)
> Wenn es diese acht Arten von Personen nicht gibt, gibt es keine Gemeinde. Und infolge des Fehlens der edlen Wahrheiten ist auch die heilsame Lehre nicht vorhanden. (4)
> Gibt es aber die Lehre und die Gemeinde nicht, wie soll es dann einen Buddha geben? Du leugnest also, wenn du die Leerheit behauptest, die drei Edelsteine (der Buddha, die Lehre und die Gemeinde). (5)
> Und du machst das Vorhandensein des Lohnes, Recht und Unrecht und überhaupt das ganze Tun und Lassen der Menschen unmöglich. (6)
> (Antwort:) Dazu sagen wir. Du kennst den Zweck der Leerheit, die Leerheit und [161] den Sinn der Leerheit nicht. Daher nimmst du Anstoss. (7)
> Die Lehrverkündigung der Buddhas stützt sich auf zwei Wahrheiten, auf die beschränkte Wahrheit (*saṃvṛtisatya*) des gewöhnlichen Lebens und auf die Wahrheit dem höchsten Sinne nach. (8)
> Wer den Unterschied dieser beiden Wahrheiten nicht erkennt, der erkennt nicht das tiefe Wesen in der Lehre der Buddhas. (9)
> Wenn man sich nicht auf die gewöhnliche Praxis stützt, kann man den höchsten Sinn nicht lehren. Und wenn man den höchsten Sinn nicht erfasst, kann man das Nirvāṇa nicht erlangen. (10)

Es sollte aus dem vorgehenden klar geworden sein, dass Nāgārjuna seine Schlüsse meistens nicht einfach mitteilt, dass er sie vielmehr zu beweisen sucht. Überlegungen über die Weise, korrekte Schlussfolgerungen zu machen, wurden in Indien schon früh veranstaltet, und es ist nicht unmöglich, dass Nāgārjuna selber eine Schrift an diese Überlegungen gewidmet hat.[335] Und obwohl ein Teil der Argumente Nāgārjunas logisch nicht überzeugend sind, sind viele andere logisch gesehen makellos. Die Tatsache, dass Logik und Erkenntnislehre in Indien nach Nāgārjuna, und vielleicht teilweise durch ihn inspiriert, eine wichtige Entwicklung durchgemacht haben, die in erster Linie mit den Namen Vasubandhu und Dignāga (beide vielleicht dem 5. Jahrhundert unserer Zeitrechnung zugehörend) verbunden ist, die hier aber nicht behandelt werden kann, ändert daran nichts. Es sei hier im Vorbeigehen erwähnt, dass ein Teil der späteren Folger Nāgārjunas, beginnend mit Bhāvaviveka (6. Jahrhundert), sich besonders bemüht haben die Argumente ihres Meisters in Übereinstimmung mit den

[335] Yūichi Kajiyama, "On the authorship of the Upāyahṛdaya", in: Studies in the Buddhist Epistemological Tradition, Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference (Vienna, June 11-16, 1989), hrsg. Ernst Steinkellner, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1991, S. 107-117.

Erfordernissen der damaligen Logik darzustellen. Nein, für einen wichtigen Teil der Argumente Nāgārjunas ist die Hauptschwäche nicht, wie es einige Forscher zu denken scheinen,[336] die Logik, aber vielmehr die Annahmen, die der Argumentation zugrunde liegen. Diese Annahmen betreffen, wie wir gesehen haben, in erster Linie Vorstellungen über die Beziehung zwischen Worten und Dingen.

Die Frage nach dem Einfluss des Nāgārjuna auf spätere indische Denker muss einem Einzelstudium vorbehalten bleiben. Einiges wird bei der Behandlung des Dignāga, weiter unten, zur Sprache kommen. Hier ist es angebracht, mal kurz zu schauen, ob und wie die Sarvāstivādins, die ja ein Hauptobjekt der Angriffe des Nāgārjuna waren, auf seine Kritik reagiert haben. Dies ist nicht einfach, weil uns keine explizite Antwort der Sarvāstivādins auf Nāgārjuna vorliegt, und es sie vielleicht auch überhaupt nie [162] gegeben hat. Die Frage nach der Antwort der Sarvāstivādins auf Nāgārjunas Angriffe ist m. W. auch nie in der modernen Forschung gestellt worden,[337] so dass an dieser Stelle nur eine kurze, aber wichtige Beobachtung zu machen ist: Das System der Sarvāstivādins war gegen Nāgārjunas Hauptangriffe ziemlich immun. Für die Entstehung eines Objektes, sagte Nāgārjuna, muss das Objekt schon da sein. Dies ist nun tatsächlich alte Schullehre des Sarvāstivāda, die ja behauptet, Vergangenheit und Zukunft bestehen wirklich. Das künftige Objekt besteht also schon, ehe es entsteht, d.h. ehe es in die Gegenwart eintritt. Nur ein gegenwärtiges Objekt hat Wirksamkeit. Damit sind aber viele Argumente des Nāgārjuna, die ja öfters die Kausalität betreffen, in mehr oder weniger befriedigender Weise beantwortet worden.

Sonstige Entwicklungen im Mahāyāna

Mit den Prajñāpāramitā Sūtras und dem damit verwandten Madhyamaka hatte der Buddhismus sich in bestimmtem Sinne so weit entwickelt wie dies in diese Richtung überhaupt möglich war. Schon früh nach dem Verschwinden des historischen Buddha hatte sich ja die Auffassung durchgesetzt, die Erscheinungswelt bestehe nicht wirklich. Dies hatte mit der Verwerfung der Person angefangen, aber hatte sich bald auf alle zusammengesetzten Gegenstände ausgedehnt. Es blieben damals nur noch die Dharmas. In den Prajñāpāramitā Sūtras und dem Madhyamaka bleibt nun auch kein Platz mehr für die Dharmas, noch für irgendein höheres Sein. Wie gesagt, weiter kann man in diese Richtung nicht gehen.

[336] So Hayes, Nāgārjuna's appeal.
[337] Hayes, Nāgārjuna's appeal S. 299 behauptet sogar, die Ābhidharmikas hätten sich überhaupt nicht gegen die Angriffe des Nāgārjuna verteidigt.

Es sollte nun aber nicht gedacht werden, die Entwicklung des Mahāyāna sei mit der Lehre der Prajñāpāramitā Sūtras zu Ende gekommen. Ganz im Gegenteil, zeichnet sich das Mahāyāna durch eine Vielheit von äusserst verschiedenen Vorstellungen und Lehren aus. Schon in den Prajñāpāramitā Sūtras sind wir Vorstellungen begegnet, die Ideen über ein höheres Sein anzukündigen schienen. Es ist nun tatsächlich so, dass die uns bewahrt gebliebene Mahāyāna-Literatur viel enthält, das sich nicht, oder nur mit grosser Schwierigkeit, im Schema der völligen 'Entleerung' der Welt einpassen lässt. Ein Mahāyāna-Sūtra — das *Saṃdhinirmocana Sūtra* — geht so weit zu behaupten, die Lehre sei in drei "Drehungen des Dharma-Rades" geäussert worden.[338] Die erste Drehung betrifft die Lehre des Śrāvaka-yāna. Die Beschreibung der zweiten und der dritten Drehung ist dermassen unklar, dass sie zu verschiedenen Deutungen Anlass gegeben [163] hat.[339] Was aus dieser Behauptung klar hervorgeht, ist wohl der Unterschied, den man auch innerhalb des Mahāyāna zwischen den verschiedenen Entwicklungen, die sich da vollzogen, spürte. In vielen Mahāyāna-Texten handelt es sich tatsächlich um Vorstellungen, die völlig unabhängig von Ideen über die Leerheit der Welt entstanden und gewachsen sind. Auch zeigen diese Vorstellungen anfangs wenig, oder überhaupt keinen, gegenseitigen Zusammenhang. Die geschichtliche Erforschung vieler dieser Vorstellungen steht noch ganz am Anfang, so dass deren befriedigende Gesamtdarstellung noch überhaupt nicht möglich ist. Wir müssen uns deshalb darauf beschränken, einige dieser Vorstellungen in ihrer geschichtlichen Entwicklung kurz zu erwähnen, um in dieser Weise einen Eindruck der komplizierten Frühgeschichte der Lehren des Mahāyāna zu übermitteln. Dabei ist es wichtig, diese Frühgeschichte von den Versuchen späterer Denker, diese Vielheit von Vorstellungen in ein Gesamtbild zusammenzufassen, zu unterscheiden. Es wäre ein grosser Fehler, zu denken, alle Buddhisten haben immer der inneren Konsistenz ihrer Vorstellungen nachgestrebt. Ganz im Gegenteil, wir haben gesehen, dass dieses Bestreben vielmehr die Ausnahme gewesen zu sein scheint.

Wir wenden uns zuerst dem Begriff des "Körpers der Lehre" (*dharmakāya*) zu. Der Ursprung dieses Begriffes ist in den alten Lehrreden zu suchen. Kurz vor seinem Sterben sagt der Buddha etwa zu seinem Schüler Ānanda:[340] "Ānanda, es könnte euch

[338] Saṃdhis(ÉLa) VIII 30, S. 206-207.
[339] Ian Charles Harris, The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism, Leiden etc.: E.J. Brill (Brill's Indological Library, 6), 1991, S. 70 f.; vgl. John Powers, Hermeneutics and Tradition in the Saṃdhinirmocana-Sūtra, Leiden etc.: E.J. Brill (Indian Thought, 5), 1993, S. 78 f. Harris glaubt, dass die Deutungen mit Bezug auf unterschiedliche Schulen des Buddhismus relativ spät sind. Die Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā (ASP(Vaidya) S. 101 Z. 19 f.) spricht schon von einer zweiten Drehung des Dharma-Rades, die hier der Lehre der Prajñāpāramitā-Sūtras entspricht. Das Mahāprajñāpāramitāśāstra (Mppś II S. 1074, 1095) unterscheidet eine dreifache, als [Sūtra-]Piṭaka, Abhidharma und Leerheit spezifizierte, Unterweisung. Siehe weiter Snellgrove, Indo-Tibetan Buddhism S. 79 f.
[340] DN II.154; Übers. R. Otto Franke, Dīghanikāya: Das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons in Auswahl übersetzt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913, S. 242. Vgl. MPS S. 386 f.

vielleicht der Gedanke kommen: 'Der Lehrer (der uns) das Wort (verkündete) ist dahingegangen, wir (können uns nun auf) keinen Lehrer mehr (berufen).' Aber so dürft ihr die Sache nicht ansehen, Ānanda. Die Lehre (*dharma*, pa *dhamma*) und die Regel (*vinaya*), die ich euch gepredigt und vorgezeichnet habe, die sind euer Lehrer nach meinem Ende." Auch anderswo identifiziert sich der Buddha mit der Lehre:[341] "Wer die Lehre sieht, [164] sieht mich; wer mich sieht, sieht die Lehre." Und einmal wird tatsächlich der Ausdruck *dhammakāya* (skt. *dharmakāya*) in Zusammenhang mit dem Buddha benutzt, als Adjektiv, in der Bedeutung "dessen Körper die Lehre ist".[342] Paul Harrison hat nun zeigen können, dass der Ausdruck Dharmakāya auch in den späteren Mahāyāna-Sūtras noch lange diese Bedeutung "dessen Körper die Lehre ist", "der in der Lehre verkörpert ist", beibehalten hat.[343] Dabei handelt es sich immer um den Buddha oder die Buddhas, der, oder die, ja in der Lehre verkörpert ist/sind. Daneben fängt der Ausdruck an, als Substantiv benutzt zu werden, und zwar in verschiedenen Bedeutungen, weil beide Wörter *dharma* und *kāya* zweideutig sind. *Dharma* bedeutet sowohl "Lehre" wie auch "psychische Eigenschaft", um noch zu schweigen über die Bedeutung "Seinselement", die sich im Buddhismus bekanntlich entwickelt hat. Dazu kommt, dass *kāya* sowohl "Körper" wie "Sammlung" bedeuten kann. *Dharmakāya* kann also "Sammlung der Lehre" bedeuten.[344] Man findet diesen Ausdruck aber bald auch in der Bedeutung "Sammlung von psychischen Eigenschaften"; er bezieht sich dann auf die besonderen psychischen Eigenschaften, die einem Buddha eigen sind. Auch "Sammlung von Dharmas" oder sogar "Gesamtheit der Dharmas" sind Bedeutungen, die ein wenig später in Erscheinung treten.

Soweit unterscheidet sich die Benutzung des Ausdrucks Dharmakāya in nichts von den nicht-mahāyānistischen buddhistischen Lehren. Eine erweiterte Bedeutung wurde dem Ausdruck aber in bestimmten Sūtras beigemessen. Diese erweiterte Bedeutung schliesst sich, wie es aussieht, am oben erwähnten Bedürfnis nach einem höheren Sein an. So besagt der *Anūnatvāpūrṇatvanirdeśa* nicht nur, der Dharmakāya bestehe aus allen guten Eigenschaften eines Vollendeten; er besagt ebenfalls, der Dharmakāya sei ein Ding ohne Teile.[345] Dies scheint zu bedeuten, dass der Dharmakāya

---

[341] SN III.120.
[342] DN III.84; vgl. Franke, Dīghanikāya S. 276; Paul Harrison, "Is the *dharma-kāya* the real 'phantom body' of the Buddha?" JIABS 15(1), 1992, S. 44-94, bes. S. 50.
[343] Harrison, Dharma-kāya.
[344] Harrisons Behauptung (Dharma-kāya S. 56), nur die Pluralanalyse "Sammlung der Lehren" sei möglich, ist nicht überzeugend.
[345] Paul J. Griffiths, Noriaki Hakamaya, John P. Keenan, and Paul L. Swanson, The Realm of Awakening: A translation and study of the tenth chapter of Asaṅga's Mahāyānasaṅgraha, Oxford University Press, 1989, S. 21. Vgl. Jikido Takasaki, A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra), Being a treatise on the Tathāgatagarbha theory of Mahāyāna Buddhism, Roma: IsMEO (SOR, XXXIII), 1966, S. 39 f.

hier als etwas wirklich bestehendes dargestellt wird.[346] Dharmakāya wird hier mit Dharmadhātu ‘Element der Gegebenheiten’, [165] d.h. mit der Gesamtheit des Bestehenden, gleichgesetzt.[347] Eine noch interessantere Gleichsetzung liegt in den Texten der sog. Tathāgatagarbha-Tradition vor.[348] Tathāgatagarbha bedeutet ‘Buddha-Embryo’.[349] Diesem Ausdruck liegt die Vorstellung zugrunde, dass alle Lebewesen die eigene Buddhaschaft in einer latenten, auf Grund einer äusserlichen Verunreinigung durch Leidenschaften und sonstige irdische Faktoren verhüllten Form immer schon in sich tragen. Wenn sich das Lebewesen von den akzidentellen Verunreinigungen befreit und ‘seine Grundlage neugestaltet’ (*āśrayaparivṛtti*),[350] wird der Tathāgatagarbha, der ‘Buddha-Embryo’, zum Dharmakāya, zum ‘Körper der Lehre (*dharma*, Sg.) und der vollkommenen Eigenschaften (*dharma*, Pl.)’, d.h. zum absoluten Aspekt der realisierten Buddhaschaft.[351] In ihrem Wesen sind also Tathāgatagarbha und Dharmakāya identisch. Dazu kommt, dass der Tathāgatagarbha als etwas wirklich Bestehendes dargestellt wird. Es handelt sich hier tatsächlich um eine höchste Wirklichkeit, die mit der Lehre von der universalen Leerheit von Hause aus nichts zu tun hat.[352]

Besonders interessant ist nun, dass dem Tathāgatagarbha, wie dem Dharmakāya, in verschiedenen Texten die Prädikate ‘beständig’ (*nitya*), ‘unveränderlich’ (*dhruva*), ‘freudvoll’ (*sukha*), ‘Selbst’ (*ātman*) und ‘rein’ (*śubha*, *śuci*) zugeschrieben werden.[353] Wir erkennen hier ohne Schwierigkeiten das Bild des Selbst wieder, das durch den Buddha zurückgewiesen [166] worden war. Anscheinend war die Anziehungskraft dieses Bildes auf den Buddhismus so gross, dass ihm wenigstens einige Buddhisten keinen Widerstand leisten konnten. Eine Erklärung dieser Anziehungskraft haben wir schon kennengelernt: es war vielen Buddhisten nicht klar, warum und wie die

---

346 Harrison, Dharma-kāya S. 75 stellt die wohl berechtigte Frage, ob eine weniger reifizierende Deutung des Wortes *dharmakāya* in all diesen Stellen möglich ist. Weitere Untersuchungen werden hier vielleicht Auskunft bieten.

347 Griffiths et al., Realm of Awakening S. 22. Zu Dharmadhātu, siehe auch Florin Giripescu Sutton, Existence and Enlightenment in the Laṅkāvatāra-sūtra: A study in the ontology and epistemology of the Yogācāra school of Mahāyāna Buddhism, Delhi: Sri Satguru Publications, 1991, S. 117 f.

348 Siehe dazu Takasaki, Study on the Ratnagotravibhāga S. 32 f.; David Seyfort Ruegg, La théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra, Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1969, S. 275 f.; Brian Edward Brown, The Buddha Nature: A study of the Tathāgatagarbha and Ālayavijñāna, Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

349 *Garbha* kann auch ‘Mutterschoss / Gebärmutter’ bedeuten, und manchmal machen die Texte nicht deutlich, ob sie die eine oder die andere Vorstellung benutzen; siehe dazu z.B. Richard King, "Is ‘Buddha-nature’ Buddhist? Doctrinal tensions in the Śrīmālā Sūtra - an early Tathāgatagarbha text", Numen 42, 1995, S. 1-20, bes. S. 2.

350 Vgl. Anm. 141, unten.

351 Lambert Schmithausen, "Zu D. Seyfort Rueggs Buch ‘La théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra’", WZKS 17, 1973, S. 123-160, bes. S. 129.

352 Schmithausen, Zu Rueggs Buch S. 133.

353 Śrīmālādevīsiṃhanādasūtra, zitiert in The Ratnagotravibhāga-mahāyānottaratantra-çāstra, compared with Sanskrit and Chinese, with introduction and notes, by Zuiryu Nakamura, Tokyo: Sankibo-Busshorin, 1961, S. 59; Ruegg, Théorie du Tathāgatagarbha S. 392; Buddha-nature S. 19 f.; Alex Wayman und Hideko Wayman, The Lion's Roar of Queen Śrīmālā, translated, with introduction and notes, New York and London: Columbia University Press, 1974, S. 45 f., 98, 102. Für die Gleichsetzung Tathāgatagarbha = Ātman, siehe Vikn S. 56 (Verweisung auf das Mahāparinirvāṇasūtra); Laṅkāv(V) 10.746, 754 f., S. 156 f.

buddhistische Methode zur Befreiung von Wiedergeburt führen könnte. Diese Erklärung schliesst die Möglichkeit nicht aus, dass die Vorstellung vom Tathāgatagarbha als beständigem, freudvollem Selbst, innerhalb des Buddhismus, ohne Beeinflussung durch nicht-Buddhisten, zustande gekommen sei, oder sogar dass spätere nicht-Buddhisten diese Vorstellung den Buddhisten entnommen haben, wie es einigen Untersuchern scheint.[354] Wir brauchen uns mit dieser Eventualität nicht eingehend zu beschäftigen. Die Ähnlichkeit zwischen dieser Vorstellung des Tathāgatagarbha und dem Selbst der nicht-Buddhisten ist dermassen augenfällig, dass es die buddhistischen Texte selber erwähnen. Das Laṅkāvatāra Sūtra enthält eine Passage, wo der Bodhisattva Mahāmati die folgende Frage an den Buddha richtet:[355]

> Sie beschreiben den Tathāgatagarbha als seinem Wesen nach strahlend und rein durch Reinheit usw., mit den zweiunddreissig Zeichen [der Vorzüglichkeit] versehen, und anwesend in den Körpern aller Wesen. Er ist gewickelt in einem Kleid von Gruppen (*skandha*), Elementen (*dhātu*) und Sinnesbereichen (*āyatana*), wie ein Edelstein von grossem Wert, der in einem schmutzigen Kleid gewickelt ist. Er ist befleckt durch Leidenschaft, Hass, Verblendung und unrichtige Vorstellung, ist [jedoch] durch den Erhabenen beschrieben worden als beständig, stabil, heilsam und stetig. Warum ist diese Lehre vom Tathāgatagarbha nicht mit der Lehre vom Ātman der nicht-Buddhisten identisch? Auch die nicht-Buddhisten lehren einen Ātman, der beständig, inaktiv, ohne Eigenschaften, allgegenwärtig und unvergänglich ist.

Es ist nicht erstaunlich, dass diese, von buddhistischer Sicht etwas extreme, Vorstellung vom Tathāgatagarbha bald abgeschwächt wurde.[356] Eine Lösung war die Behauptung, diese Lehre sei nicht definitiv, sie sei interpretationsbedürftig (*neyārtha*),[357] nicht wörtlich so gemeint (*nītārtha*). Eine andere war ihre Deutung im Lichte anderer Lehren des Mahāyāna, [167] in erster Linie natürlich der Lehren der Selbstlosigkeit (*nairātmya*) und der Leerheit (*śūnyatā*). Es ist nicht auszuschliessen, dass diese Neudeutung dafür verantwortlich gewesen ist, dass die Lehre vom Tathāgatagarbha in Indien mehr oder weniger von der Yogācāra-Schule absorbiert wurde, wie es der Fall gewesen zu sein scheint.[358] Bestimmte an Maitreyanātha zugeschriebene Werke dieser Schule enthalten

---

[354] Ruegg, Buddha-nature S. 19 f., 38 f., 50 f.; vgl. Williams, Mahāyāna Buddhism S. 100.
[355] Laṅkāv(V) 2.137, S. 33 Z. 10 f. Ruegg (Buddha-nature S. 38) weist darauf hin, dass die Vorstellung des Tathāgatagarbha in dem Laṅkāvatārasūtra in bestimmten Einzelheiten von der in anderen Texten abweicht. Für Sutton (Existence and Enlightenment S. 55 f.) hat der Tathāgatagarbha hier didaktischen, nicht ontologischen, Wert.
[356] Ruegg, Buddha-nature S. 26 f.
[357] Zu diesem Ausdruck, siehe D. Seyfort Ruegg, BSOAS 58(3), 1995, S. 573-577, bes. S. 574; und die Schlussbetrachtungen unten.
[358] Takasaki, Study on the Ratnagotravibhāga S. 57 f.

Vorstellungen, die der Lehre vom Tathāgatagarbha noch sehr nah stehen.[359] Wir wenden uns jetzt anderen Aspekten jener Schule zu.

Yogācāra bedeutet ‘Betätigung des Yoga’ wie auch ‘derjenige, der sich mit Yoga betätigt’, d.i. ‘Yogin’,[360] und es ist zu beachten, dass das Wort Yoga, offenbar im Sinne der ‘spirituellen Praxis’ hier im Buddhismus auftaucht.[361] Das Wort wird noch nicht in diesem Sinne in den alten Lehrreden benutzt. Ausserhalb des Buddhismus wird es dagegen schon früh verwendet, vor allem im Mahābhārata, dem grossen Sanskrit-Epos.[362] Da bezeichnet es den Weg zur Befreiung, die sich durch Anstrengung kennzeichnet; Yoga bedeutet ja zuerst ‘Anspannung’, ‘Anschirrung’. Diesem Weg der Anstrengung steht im Mahābhārata der Weg der Erkenntnis (*sāṃkhya*) gegenüber.[363] Praktisch gesehen handelt es sich beim epischen Yoga gewöhnlich um asketische Praktiken, bei denen die körperliche und geistige Immobilisierung im Vordergrund steht.[364] Obwohl, wie wir gesehen haben, solche Praktiken schon früh in den Buddhismus aufgenommen wurden, erscheint der Term Yoga im Buddhismus [168] erst viel später. Dies legt nahe, dass buddhistische und nicht-buddhistische Asketen nicht nur am Anfang, aber auch lange Zeit nachher, miteinander in Berührung geblieben sind. Die Aufnahme des Wortes Yoga in den Buddhismus weist ohne Zweifel auf eine weitere Beeinflussung des Buddhismus durch nicht-buddhistische Strömungen hin. Eine umgekehrte Beeinflussung hat auch stattgefunden. Sie wird in einem späteren Kapitel zur Sprache kommen.

Kehren wir jetzt zu der Yogācāra-Schule zurück. Hier ist folgendes zu beachten:[365] "Diese Schule wird gewöhnlich zum Mahāyāna ... gerechnet. Aber obwohl in allen späteren Yogācāra-Texten vor allem der Heilsweg des Mahāyāna propagiert wird, enthalten die ältesten, in der spätestens zu Anfang des 4. nachchr. Jahrhunderts kompilierten voluminösen *Yogācārabhūmi*[366] enthaltenen Materialien neben

---

[359] Erich Frauwallner, "Amalavijñānam und Ālayavijñānam: Ein Beitrag zur Erkenntnislehre des Buddhismus", in: Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde, Walther Schubring zum 70. Geburtstag dargebracht, (Alt- und Neu-Indische Studien, 7) Hamburg, 1951, S. 148-159 (= KlSchr S. 637-648). Die geschichtliche Wirklichkeit des Maitreyanātha ist umstritten; siehe Jacques May, "La philosophie bouddhique idéaliste", AS 25, 1971, S. 265-323, bes. S. 292 f.

[360] Es ist nicht sicher, ob das Wort in diesem Sinne als determinatives (*tatpuruṣa*) oder als possessives (*bahuvrīhi*) Kompositum zu verstehen ist; siehe Madhav Deshpande, Indology (E-mail discussion group) 15.2.1996.

[361] Eine frühe Belegstelle des Wortes *yogācāra* (im Sinne ‘derjenige, der sich mit Yoga betätigt’) ist die von Candrakīrti und Bhāvaviveka zitierte Brahmaparipṛcchā; siehe Chr. Lindtner, IIJ 37, 1994, S. 273. Siehe weiter YL S. 28 f. und 237 f. s.v. *yoga* usw.

[362] Für die Verwendung dieses und anderer, verwandten, Worten, siehe Edward Fitzpatrick Crangle, The Origin and Development of Early Indian Contemplative Practices, Wiesbaden: Harrassowitz (Studies in Oriental Religions, 29), 1994, S. 99 f.

[363] Edgerton, Meaning of Sāṃkhya and Yoga; id., The Beginnings of Indian Philosophy: Selections from the Rig Veda, Atharva Veda, Upaniṣads, and Mahābhārata, translated from the Sanskrit with an introduction, notes and glossarial index, London: George Allen & Unwin, 1965, S. 35 f.

[364] Bronkhorst, Two Traditions S. 45 f.

[365] Schmithausen, Struktur S. 113.

[366] Dass die Yogācārabhūmi eine Kompilation ist, hat Schmithausen in dem Aufsatz "Zur Literaturgeschichte der älteren Yogācāra-Schule" (ZDMG, Supplementa I.3, 1969, S. 811-823) gezeigt.

mahāyānistisch orientierten Stücken auch solche, die noch ganz auf dem Boden des traditionellen sog. Hīnayāna-Buddhismus stehen." Die Yogācāra-Schule wurzelt also, so zu sagen, im vor- oder nicht-mahāyānistischen Buddhismus.[367] Dies gilt insbesondere für verschiedene der Vorstellungen, die sie bei der Gestaltung ihrer Schuldoktrin benutzte und in sich aufnahm.

Ein Hauptwerk des klassischen Yogācāra ist die "Zusammenfassung des Mahāyāna" (*Mahāyānasaṃgraha*) des Asaṅga, das etwa im vierten Jahrhundert unserer Zeitrechnung geschrieben wurde.[368] Hier werden die Hauptbegriffe dieser Schule dargestellt und in Einzelheiten besprochen. Wir werden einige der in diesem Werk besprochenen Begriffe im Hinblick auf ihre historische Entwicklung kurz darstellen.[369] Dabei wird sich herausstellen, dass diese Begriffe tatsächlich tiefgehend umgestaltet werden [169] mussten, ehe sie ihren Platz im klassischen System einnehmen konnten.

Es ist schon darauf hingewiesen worden, dass spirituelle Praxis (oder Gedanken darüber) bestimmte Entwicklungen innerhalb des Mahāyāna beeinflusst oder sogar bestimmt haben könnte. Die Lehre von der Unwirklichkeit der Erscheinungen wurde dabei als Beispiel gegeben. Dabei wurde erwähnt, dass diese Lehre das ontologische Pendant des "Erreichungszustandes des Auslöschens" (*nirodhasamāpatti*) sein könnte. Daneben wurde diese Lehre auch mit Visualisierungspraktiken in Verbindung gebracht.

Ähnliches gilt nun möglicherweise auch für die Vorstellung des Ālayavijñāna, manchmal als "Grundbewusstsein" übersetzt. Diese Vorstellung war ausersehen, im Mahāyāna eine wichtige Rolle zu spielen. Sie ist an sich völlig verschieden von der Lehre von der Unwirklichkeit der Erscheinungen. Trotzdem gibt es Gründe für die Annahme, dass auch das Ālayavijñāna in Ursprung nah mit Überlegungen über den Erreichungszustand des Auslöschens verbunden gewesen ist. Das ist die These des Lambert Schmithausen, die durch die Texte bestätigt zu werden scheint.

Das Problem, zu dessen Lösung das Ālayavijñāna ins Leben gerufen worden zu sein scheint, betrifft, wie gesagt, den Erreichungszustand des Auslöschens. In diesem Zustand gibt es weder Vorstellung (*saṃjñā*) noch Empfindung (*vedayita*). Dies wurde nun so aufgefasst, dass der Geist (*citta*) und die geistigen Dharmas (*caitasika*) in diesem Zustand ausgelöscht sind. Bei der Besprechung des Pañcavastuka haben wir gesehen,

---

[367] Kritzer, Pratītyasamutpāda S. 265 stellt die Frage, ob die Dārṣṭāntikas und Sautrāntikas nicht als Hīnayāna Yogācāras zu betrachten seien.

[368] Étienne Lamotte, La somme du grand véhicule (Mahāyānasaṃgraha), tome I: Versions tibétaine et chinoise (Hiuan-tsang), tome II: Traduction et commentaire, Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste, Université de Louvain (PIOL 8), 1973. Dieser Text ist jetzt zugänglicher geworden durch die Arbeit von Gadjin M. Nagao, An Index to Asaṅga's Mahāyānasaṃgraha, Part one: Tibetan-Sanskrit-Chinese, Part two: Sanskrit-Tibetan-Chinese, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies (StPhB Monograph Series IX), 1994. Vgl. auch John P. Keenan, The Summary of the Great Vehicle by Bodhisattva Asaṅga, translated from the Chinese of Paramārtha (Taishō, Volume 31, Number 1593), Berkeley, California: Numata Center for Buddhist Translation and Research (BDK English Tripiṭaka 46-III), 1992.

[369] Für einen allgemeinen Überblick über den Yogācāra, siehe May, La philosophie bouddhique idéaliste.

dass Geist (*citta*) und Bewusstsein (*vijñāna*) mit einander übereinstimmen. Es gibt deshalb auch kein Bewusstsein in dem Erreichungszustand des Auslöschens. Dieser Zustand ist also eine Unterbrechung der Kontinuität geistiger Dharmas. Die Frage ist nun, wie es möglich ist, dass eine Person, die in diesem Zustand geweilt hat, wieder zum Bewusstsein kommen kann. Die geistigen Erscheinungen bilden ja normalerweise eine Kontinuität. Nach einer Unterbrechung, wie es der Erreichungszustand des Auslöschens ja ist, gibt es aber keine geistigen Dharmas die die nächsten hervorrufen könnten. Trotzdem besagen die Lehrreden, dass es sehr gut möglich ist aus diesem Erreichungszustand zurückzukehren.

Dieses Problem beschränkte sich natürlich nicht auf die Yogācāras. Die Sarvāstivādins hatten eine eigene Lösung für dieses Problem. Für sie besteht ja die Vergangenheit, und die vergangenen geistigen Dharmas können also die neuen Dharmas, trotz der zeitlichen Distanz, direkt hervorrufen.[370] Im Yogācāra war diese Lösung aber nicht möglich, weil eben das Bestehen der Vergangenheit hier nicht anerkannt wurde.

Nun gibt es aber eine kanonische Passage, die besagt, es gebe Bewusstsein (*vijñāna*) im Erreichungszustand des Auslöschens. Wie ist dies möglich? [170] Eine Passage der *Yogācārabhūmi*, von Schmithausen "Anfangspassage" (*Initial Passage*) genannt, gibt die Antwort, in folgendem Wortlaut:[371]

> Wenn [eine Person] den Zustand des Auslöschens erreicht hat, sind der Geist und die geistigen Dharmas ausgelöscht. Wie ist es [möglich], dass das Bewusstsein sich nicht von [seinem] Körper zurückgezogen hat? — [Antwort: Dies ist kein Problem,] weil für ihn das Ālayavijñāna, das die Samen der aktiven Bewusstseinsformen (*pravṛttivijñāna*) enthält, nicht aufgehört hat in den materiellen unbeschädigten Sinnesorganen [anwesend zu sein], so dass [die aktiven Bewusstseinsformen] in der Zukunft (d.h., wenn die Person aus dem Zustand des Auslöschens aufwacht) bestimmt wieder in Erscheinung treten.

Es lässt sich glaubwürdig machen, dass in dieser Passage das Wort Ālayavijñāna in seiner ältesten Bedeutung benutzt wird. Die Anwesenheit des Ālayavijñāna erklärt, wie man ein Verweilen im Zustand des Auslöschens überhaupt überleben, und wie man daraus wieder zum Bewusstsein kommen kann. Es geht aus dem Zusammenhang klar hervor, dass das Ālayavijñāna selber nicht bewusst sein kann. Falls es bewusst wäre, würde es im Zustand des Auslöschens Erfahrung geben; und dies wäre in Widerspruch mit der altherkommlichen Beschreibung dieses Zustandes.

---

[370] Siehe dazu Cox, Disputed Dharmas S. 117 f.
[371] Schmithausen, Ālayavijñāna I S. 18, II S. 276 f. Anm. 146-147.

Das Problem, das durch die Annahme des Ālayavijñāna gelöst wird, hat an sich nichts mit spezifisch mahāyānistischen Anliegen zu tun. Es ist sehr gut möglich, dass es längere Zeit in nicht-mahāyānistischen Kreisen gepflegt wurde, ehe das Mahāyāna es absorbierte. Es ist hier nicht möglich, die äusserst variierte Geschichte der Deutung dieses Wortes zu verfolgen, wie Schmithausen sie geschildert hat. Es ist vielmehr wichtig, einige der neuen Funktionen zu erwähnen, die dem Ālayavijñāna in späterer Zeit zugeschrieben wurden.[372] So kam man dazu, das Ālayavijñāna als individuelles Substratum des Kreislaufes der Wiedergeburten (*saṃsāra*), und sogar der Befreiung, zu betrachten. Daneben diente das Ālayavijñāna als Verbindung zwischen Werken und ihrer Auswirkung. Es diente ebenfalls als Träger von Eindrücken (*vāsanā*) und Samen (*bīja*), oder war selber ein Samen, künftiger Auswirkung. Es war die Grundlage des 'Ich'-Gefühls, welches es in dieser Weise erklärt, und das Prinzip, das, nach dem Tode, eine neue Existenz anfängt.
[171]
Diese Aufzählung zeigt deutlich, wie nah das spätere Ālayavijñāna der Vorstellung eines Selbst steht.[373] Der Buddhismus hatte nämlich, mit der Verwerfung des Selbst, ein Problem eingebracht, das immer wieder in seiner Geschichte auftaucht, und dies in mannigfacher Weise. Die Lehre des Nicht-Selbst hatte zum Entstehen der entwickelten Dharma-Theorie, und sogar zu der Leerheitslehre der Prajñāpāramitā Sūtras und des Madhyamaka Anlass gegeben. Das Mahāyāna nun bietet verschiedene Beispiele, wie man versucht hat, einen Substitut für das Selbst zu finden. Und dazu müssen wir auch das Ālayavijñāna rechnen.

Die gerade besprochene Vorstellung vom Ālayavijñāna fand im klassischen Yogācāra einen Platz nebst einer anderen Lehre, die unter den Ausdrücken "blosser Geist" (*cittamātra*) oder "blosser Bewusstmachungsakt" (*vijñaptimātra*) Bekanntheit erworben hat. Diese Lehre besagt, dass bei allen Erkenntnissen oder Wahrnehmungen lediglich ein ideelles gegenständliches Bild in der Erkenntnis selbst erkannt wird, nicht aber ein erkenntnisäusserer, realer Gegenstand. Die Erkenntnis ist "blosser Geist" oder "blosser Bewusstmachungsakt", ohne dass ein entsprechendes äusseres Objekt erkannt werde. Bei dieser Lehre ist es nicht immer unbedingt klar, dass das Bestehen von

---

[372] Schmithausen, Ālayavijñāna I S. 4 f., mit II S. 244 f. Anm. 12 f. William S. Waldron ("How innovative is the *ālayavijñāna*? The *ālayavijñāna* in the context of canonical and Abhidharma *vijñāna* theory, part II" JIP 23, 1995, S. 9-51) sieht das Ālayavijñāna als Mittelpunkt einer Theorie des Geistes, die, mit Hinsicht auf die vorhergehende Dharma-Theorie, einen 'Paradigmawechsel' (*paradigm shift*) bedeutet.

[373] Vgl. die etymologische Erklärung des Wortes Ālayavijñāna: "Es heisst Ālayavijñāna weil Wesen daran haften (*ālīyante*) wie an ihr Selbst" (Mahāyānasaṅgraha und Abhidharmasamuccayabhāṣya, zitiert in Schmithausen, Ālayavijñāna II S. 274-75 Anm. 137). Die Welt sieht meistens im Bewusstsein (*vijñāna*) das Selbst; Abhidharmasamuccayabhāṣya, zitiert in Schmithausen, Ālayavijñāna II S. 331 Anm. 386.

äusseren Objekten verneint wird.[374] Wenn sie also manchmal in der modernen wissenschaftlichen Literatur als Idealismus bezeichnet wird, und wenn wir dieser Gewohnheit manchmal folgen, ist es wichtig, dies im Auge zu behalten. Das Bestehen der äusseren Welt wäre auch einfach mit der Vielheit von individuellen Bewusstseinsreihen, die in den Texten angenommen wird, in Einklang zu bringen.[375]

Was die Entstehung dieser Lehre anbetrifft, ist es wiederum Schmithausen gewesen, der ihre Verbindung mit der Versenkungspraxis, besonders mit der spirituellen Technik des Visualisierens, hervorgehoben [172] und zu beweisen versucht hat.[376] Nun haben wir schon gesehen, dass solche spirituelle Erfahrungen benutzt wurden, um die Leerheit aller Dharmas zu beweisen. Dabei haben wir beobachtet, dass man aus diesen Erfahrungen (oder Vorstellungen darüber) auch wenigstens einmal den Schluss gezogen hat, die Erscheinungswelt werde vom Geist gestaltet, und sei also unwirklich; nur der Geist bestehe wirklich. Diese Vorstellung wird nun ein wesentlicher Bestandteil der Yogācāra-Lehre. So findet man im *Saṃdhinirmocana Sūtra*, der "Lehrrede von der Entschlüsselung des verborgenen Sinnes", die Behauptung, die gegenständlichen Bilder, die Objekt der Versenkung sind, seien nicht vom Geiste verschieden, denn sie seien nichts ausserhalb des Bewusstmachungsaktes (*vijñaptimātra*). Als Beweis für diese These führt das Sūtra einen Ausspruch des Buddha an, der hier offenbar im Sinne eines Beweises für die Idealität der Versenkungsobjekte umgedeutet wird.[377] Das *Saṃdhinirmocana Sūtra* geht aber weiter. Im unmittelbar folgenden Absatz erklärt es, dass auch die gewöhnlichen Objekte, d.h. die Objekte der alltäglichen Wahrnehmung, nichts vom Geiste Verschiedenes, nichts ausserhalb des Bewusstmachungsaktes seien, sondern bloss ideelle Bilder im Geiste. Schmithausen schliesst aus diesen und ähnlichen Überlegungen: "Der universale Idealismus der Yogācāras ist entstanden aus der Reflexion über eine bestimmte spirituelle Praxis und aus der Generalisierung der dabei beobachteten Verhältnisse."

Nun könnte man diese Hauptlehre der Yogācāras auch anders erklären, und zwar in folgender Weise.[378] Wir sind der Lehre der blossen Bezeichnung (*prajñaptimātra* o.ä.) schon früher begegnet, zuerst in der Unterredung zwischen dem Mönch Nāgasena und König Menandros. Diese Lehre wurde später Gemeingut verschiedener

[374] Claus Oetke, "Doctrine and argument in Vijñānavāda Buddhism", WZKS 36, 1992, 217-225, hat z.B. gezeigt, dass ein Hauptwerk des klassischen Vijñānavāda, die Viṃśatikā des Vasubandhu, keine solche Verneinung enthält. Vgl. auch, vom gleichen Autor, "Gleichschaltung und Kontinuität im Mahāyāna-Buddhismus", WZKS 40, 1996, 161-222, bes. S. 196 f.

[375] Thomas E. Wood, Mind Only: A philosophical and doctrinal analysis of the Vijñānavāda, Honolulu: University of Hawaii Press (Society for Asian and Comparative Philosophy, Monograph No. 9), 1991, beschäftigt sich mit diesem Problem, ohne die hier erwähnte mögliche Lösung miteinzubeziehen.

[376] Schmithausen, Spirituelle Praxis S. 163 f.

[377] Siehe auch Lambert Schmithausen, "On the vijñaptimātra passage in Saṃdhinirmocanasūtra VIII.7", Acta Indologica 6 (Studies of Mysticism in Honor of the 1150th Anniversary of Kobo-Daishi's Nirvāṇam), 1984, S. 433-455.

[378] Frauwallner, Phil.d.Buddh S. 268 f.; vgl. Schmithausen, Spirituelle Praxis S. 171 f.

buddhistischer, mahāyānistischer wie auch nicht-mahāyānistischer, Schulen. Nun ist es wohl unverneinbar, dass die Lehre des blossen Bewusstmachungsaktes (*vijñaptimātra*) mit der Lehre der blossen Bezeichnung gemeinsame Elemente hat, und es ist nicht von vornherein auszuschliessen, dass die letztere aus der vorderen hervorgekommen ist. Die Lehre der blossen Bezeichnung besagt nämlich, die Gegenstände der Erscheinungswelt seien nichts als Bezeichnungen oder Benennungen. Aber wer legt den Dingen ihre Benennungen bei? Falls man annimmt (und für die Buddhisten gab es kaum eine andere Möglichkeit), dass wir es sind, die dies tun, so kommt man einfach zur Folgerung, dass auch die durch die Benennungen ausgedrückten [173] Erscheinungsformen nur von uns den Dingen beigelegt werden, in Wirklichkeit also unsere Vorstellungen sind. Von hier zum Schluss, die Erkenntnis sei blosser Geist, ist nur noch ein kleiner Schritt.

Dazu kommt noch folgendes. Die Verwerfung der Person hat innerhalb des Buddhismus wiederholt zu Problemen Anlass gegeben. Wie könnte man z.B. die einer Person zugehörigen Dharmas von denen einer anderen unterscheiden, wenn es eben keine Personen gibt? Und wie könnte man, ohne Person, die Kontinuität einer Person erklären? Trotzdem fallen die Früchte von Werken jener Person zu, die die Werken vollbracht hat. Wie ist dies möglich? Wir haben schon gesehen, wie die Sarvāstivādins versucht haben dieses Problem zu lösen. Wir haben ebenfalls bemerkt, wie im späteren Yogācāra das Ālayavijñāna als Verbindung zwischen Werken und ihrer Auswirkung diente. Aber die Lösung der Sarvāstivādins wurde nicht allgemein anerkannt. Und die Lösung des späteren Yogācāra nutzt uns nichts bei der Besprechung der Frühgeschichte dieser Schule.

Wir wissen, dass die Buddhisten die Vorstellung einer "Reihe" oder "Entwicklungsreihe" (*saṃtāna*) pflegten. Die sogenannte "Entwicklungsreihe des Geistes" (*citta-saṃtati* oder *-saṃtāna*), insbesondere, spielte öfters die Rolle eines 'Pseudo-Selbst'.[379] Diese "Entwicklungsreihe des Geistes" erlaubte es nun, die Verbindung zwischen Werken und ihren Früchten ein wenig verständlich zu machen. Der Umstand, dass Werke innerhalb des Buddhismus nicht rein körperlich, aber vielmehr als dem Geist angehörig aufgefasst wurden, machte diesen Erklärungsversuch um so überzeugender.[380] Ein Problem stellten nur die Früchte dar. Diese sind ja nicht immer geistiger Natur. Wenn z.B. ein Wesen in einer Hölle für seine Übeltaten bestraft wird, handelt es sich nicht nur um geistige Erfahrungen: Höllenwächter spielen angeblich eine wichtige Rolle bei dieser Bestrafung.[381] Sehr allgemein besagt der

---

[379] Conze, Buddhist Thought S. 132.
[380] Vgl. Sanderson, Sarvāstivāda and its critics.
[381] Dieses Beispiel wird in der Viṃśatikā des Vasubandhu (v. 4) erwähnt; Vasubandhus Kommentar fügt daran zu, dass diese Höllenwächter nicht wirklich bestehen. Vgl. Frauwallner, Phil.d.Buddh S. 368; weiter Paul Mus, La Lumière sur les Six Voies: Tableau de la transmigration bouddhique, I, Paris: Institut d'Ethnologie, 1939, S. 209 f.

Abhidharmakośa: die Mannigfaltigkeit der Welt kommt aus den Werken hervor.[382] Wie sind die Werke imstande, nicht-geistige Umstände hervorzurufen? Dieses Problem wäre natürlich wenigstens teilweise gelöst, falls man glauben könnte, "diese [ganze] aus den drei Sphären bestehende [Welt] sei bloss Geist (*cittamātra*)", wie es die älteste uns bekannte diesbezügliche Textpassage [174] formuliert. Dies ist gerade was Vasubandhu im Kommentar zu seiner Viṃśatikā besagt:[383] "Ihr stellt euch vor, dass durch die Werke der Höllenbewohner in der [Hölle] Elemente in solcher Weise entstehen und sich verändern. Der Eindruck (*vāsanā*) dieser Werke haftet nun an ihrem Erkenntnisstrom und nirgendwo sonst. Warum nehmt ihr also nicht an, dass dort, wo sich der Eindruck befindet, auch seine Frucht erscheint, nämlich eine entsprechende Veränderung des Erkennens? Was ist der Grund, dass ihr euch die Frucht dort vorstellt, wo der Eindruck nicht ist?"

Es wäre nutzlos zu versuchen, zwischen diesen Erklärungsversuchen eine Wahl zu machen. Es ist viel wahrscheinlicher, dass sie einander unterstützt und gestärkt haben. Dabei ist es wohl unmöglich festzustellen, ob z.B. der Idealismus der Yogācāras wirklich zuerst aus Versenkungserfahrungen (oder Vorstellungen darüber) entstanden ist, und demnächst durch die Reflexion über die Lehre der blossen Bezeichnung gestärkt wurde, oder umgekehrt. Dies festzustellen kann auch kaum unser Anliegen sein. Hauptsache ist, dass die idealistische Lehre der Yogācāras nicht in einem Vakuum entstanden ist. Es gibt, wie so oft in der Entwicklung der buddhistischen Lehre, auch hier ein Kontinuum mit älteren Vorstellungen und Praktiken.

Auch wenn es vielleicht nicht mehr möglich ist festzustellen, welche Rolle die Lehre der blossen Bezeichnung in der Entwicklung der Lehre des blossen Bewusstmachungsaktes gespielt hat, ist es trotzdem möglich, und sogar wichtig, kurz zu erwähnen, wie diese beide Lehren sich in der klassischen Darstellung des Yogācāra-Systems zu einander verhalten. Dies lässt sich am einfachsten in Zusammenhang mit der Besprechung der Lehre vom dreifachen Wesen, oder der dreifachen Beschaffenheit, der Dinge, verdeutlichen. Wir wenden uns deswegen dieser Lehre zu.

Ausgangspunkt ist die Lehre von den zwei Wahrheiten, d.h., der beschränkten Wahrheit (*saṃvṛtisatya*) und der höchsten Wahrheit (*paramārthasatya*), die dem Buddhismus seit alter Zeit anhaftet, wie wir schon wissen.[384] Dabei wird die auch als das beschränkt Wirkliche (*saṃvṛtisat*) bekannte beschränkte Wahrheit weitgehend von der Sprache bestimmt; auch dies ist schon wiederholt betont worden. In der Yogācāra-

[382] Abhidh-k-bh(P) p. 192 l. 5. Vgl. Schmithausen, Ālayavijñāna S. 203 mit S. 491 Anm. 1301.
[383] Frauwallner, Phil.d.Buddh S. 370, leicht abgeändert.
[384] Vgl. G. M. Nagao, Mādhyamika and Yogācāra: A study of Mahāyāna philosophies, edited, collated and translated by L. S. Kawamura, Delhi: Sri Satguru, 1991, S. 61 f. Mit Bezug auf *saṃvṛti* glaubt Nagao, die beiden Formen *saṃvṛti* und *saṃvṛtti* würden benutzt, wobei die Vijñānavādins die zweite Form bevorzugten; s. S. 13 f.

Schule ist die Lage nun ein wenig komplizierter als im übrigen Buddhismus. Kurz gesagt, gibt es hier noch eine Stufe zwischen der von der Sprache bedingten Wahrheit und der höchsten Wahrheit. Die von der Sprache bedingte Wahrheit ist hier, wie auch bei den anderen Buddhisten, letzten [175] Endes überhaupt keine Wahrheit. Sie ist vielmehr die vorgestellte Wirklichkeit die, genau gesehen, unwirklich ist. Im Falle der Yogācāra-Schule ist dies die Welt der Gegenstände der Erscheinungswelt. Wir stellen uns vor, dass diese Gegenstände da sind, unabhängig von unserem Bewusstsein, aber dies ist, vom Standpunkt des Yogācāra gesehen, keineswegs der Fall. Es gibt nämlich nichts ausserhalb des Bewusstmachungsaktes. Man spricht hier vom vorgestellten (*parikalpita*) Wesen (*svabhāva*) oder von der vorgestellten Beschaffenheit (*lakṣaṇa*) der Dinge. Dieses Wesen, oder diese Beschaffenheit, ist unwirklich, gerade weil die Lehre des blossen Bewusstmachungsaktes (*vijñaptimātra*) keine Gegenstände ausserhalb uns, aber nur Bewusstmachungsakte anerkennt. Anders gesagt, die Dharmas, die im Lehrsatz der Entstehung in Abhängigkeit (*pratītyasamutpāda*) und anderswo erwähnt werden, machen nur die Bewusstmachungsakte aus, und spielen keine Rolle in den Gegenständen der Erscheinungswelt, die ja nicht bestehen. In diesem Zusammenhang spricht man deshalb vom abhängigen (*paratantra*) Wesen oder von der abhängigen Beschaffenheit der Dinge. Dies ist aber noch immer nicht die höchste, durch die Yogācāras das vollkommene (*pariniṣpanna*) Wesen oder die vollkommene Beschaffenheit der Dinge genannte, Wirklichkeit. Das vollkommene Wesen der Dinge ist identisch mit dem abhängigen Wesen, ist aber frei von den Vorstellungen, die zum Glauben an der Wirklichkeit des vorgestellten Wesens Anlass geben.

Die Lehre von den drei Beschaffenheiten der Dinge findet schon im *Saṃdhinirmocana Sūtra* ihren Ausdruck. Die folgenden Auszüge enthalten die wichtigsten Erörterungen. Der Buddha richtet sich hier an den Bodhisattva Guṇākara:[385]

> Guṇākara, es gibt drei Beschaffenheiten der Dharmas. Welche drei? Die vorgestellte Beschaffenheit (*parikalpitalakṣaṇa*), die abhängige Beschaffenheit (*paratantralakṣaṇa*) und die vollkommene Beschaffenheit (*pariniṣpannalakṣaṇa*).
>
> Welches ist dabei, Guṇākara, die vorgestellte Beschaffenheit der Dharmas? Es ist jede Festsetzung eines Namens und einer Vereinbarung für die Dharmas nach Wesen oder Besonderheit, um sie im täglichen Sprachgebrauch zu bezeichnen.
>
> Welches ist, Guṇākara, die abhängige Beschaffenheit der Dharmas? Es ist das abhängige Entstehen der Dharmas, nämlich, wenn dieses ist, wird jenes, infolge der Entstehung von diesem entsteht jenes, nämlich, abhängig vom Nichtwissen entstehen die Gestaltungen —

[385] Frauwallner, Phil.d.Buddh S. 285-287, leicht abgeändert. Vgl. Saṃdhis(ÉLa) VI.3-10, S. 60-63, 188-190.

(es folgt die ganze Reihe von Elementen der Entstehung in Abhängigkeit, bis) — so kommt die Entstehung dieser ganzen grossen Leidensmasse zustande.

Welches ist, Guṇākara, die vollkommene Beschaffenheit der Dharmas? Es ist die Soheit (*tathatā*) der Dharmas, ihr Erschauen durch die Bodhisattvas auf [176] Grund ihrer Energie und richtigen Beobachtung, und durch das Zustandekommen der Übung dieses Erschauens schliesslich das Zustandekommen der höchsten vollkommenen Erleuchtung.

...

Wie beim klaren Kristall, Guṇākara, die Verbindung mit der Farbe, so ist bei der abhängigen Beschaffenheit die zur vorgestellten Beschaffenheit gehörige Durchtränkung durch den Sprachgebrauch anzusehen. Wie beim klaren Kristall die irrtümliche Auffassung als Saphir, Rubin, Smaragd oder Gold, so ist bei der abhängigen Beschaffenheit die Auffassung als vorgestellte Beschaffenheit anzusehen. Wie der klare Kristall selbst, so ist die abhängige Beschaffenheit anzusehen. Wie der klare Kristall der Beschaffenheit als Saphir, Rubin, Smaragd oder Gold nach beständig und dauernd nicht gegeben und wesenlos ist, so ist die vollkommene Beschaffenheit anzusehen, insofern als die abhängige Beschaffenheit der vorgestellten Beschaffenheit nach beständig und dauernd nicht gegeben und wesenlos ist.

Dabei wird, Guṇākara, die vorgestellte Beschaffenheit erkannt, indem man sich auf die mit den Erscheinungsbildern verknüpften Namen stützt. Die abhängige Beschaffenheit wird erkannt, indem man sich auf die Auffassung der abhängigen Beschaffenheit als vorgestellte Beschaffenheit stützt. Und die vollkommene Beschaffenheit wird erkannt, indem man sich auf die Nichtauffassung der abhängigen Beschaffenheit als vorgestellte Beschaffenheit stützt.

In dieser Passage fällt die Verbindung zwischen vorgestellter Beschaffenheit und Bezeichnungen sofort auf. Sie spricht, z.B., von der Durchtränkung durch den Sprachgebrauch in dieser Beschaffenheit. In dem späteren *Mahāyānasaṃgraha* des Asaṅga wird es so gesagt, dass die Vorstellung (*parikalpa*) die Eindrücke der Wörter (*abhilāpavāsanā*) als Samen (*bīja*) hat. Das abhängige Wesen (*paratantra svabhāva*), hingegen, ist blosser Bewusstmachungsakt (*vijñaptimātra*); und Bewusstmachungsakte haben keine existierende Objekte.[386]

"Grundbewusstsein" (*ālayavijñāna*), "blosser Bewusstmachungsakt" (*vijñaptimātra*) und die drei Beschaffenheiten der Dinge sind wesentliche Begriffe des klassischen Yogācāra, die in Asaṅgas *Mahāyānasaṃgraha* denn auch ausführlich besprochen werden.[387] Dieses Buch kennt auch den Begriff des Dharmakāya, gibt ihm

[386] Lamotte, La somme II S. 87-88, 99, 107, 108. Einen Versuch, die Entwicklung der Lehre der drei Wesen in verschiedenen Yogācāra-Schriften darzustellen, gibt Åke Boquist, Trisvabhāva: A study of the development of the Three-nature-theory in Yogācāra Buddhism, Lund: Department of History of Religions (Lund Studies in African and Asian Religions, 8), 1993.

[387] Lamotte, La somme II S. 12-152. Einem anderen Begriff des Yogācāra, der "Umgestaltung der Grundlage" (*āśrayaparivṛtti* oder *-parāvṛtti*), hat vor kurzem Hidenori S. Sakuma (Die Āśrayaparivṛtti-Theorie in der Yogācārabhūmi, 2 Tle., Stuttgart: Franz Steiner (Alt- und Neu-Indische Studien 40), 1990;

aber eine andere Deutung als die [177] Tathāgatagarbha-Schule, die vielleicht als eine Reaktion auf die Deutung eben dieser Denkrichtung zu verstehen ist.[388] Trotzdem scheint auch der Dharmakāya der Yogācāra-Schule der Idee einer höchsten Wirklichkeit sehr nah zu kommen. Dies könnte man aus den Attributen schliessen, die der *Mahāyānasaṃgraha* diesem Körper beilegt.[389] Der Dharmakāya ist z.B. beständig (*nitya*), unvorstellbar (*acintya*), weder bestehend noch nicht-bestehend, weder verursacht (*saṃskṛta*) noch nicht-verursacht, nicht gestaltet durch Werke (*karman*), weder mehrere noch eins. Man erreicht ihn durch Erkenntnis ohne Vorstellungen (*nirvikalpakajñāna*). Dieser Dharmakāya ist die Grundlage (*āśraya*) der Körper des Geniessens (*saṃbhogakāya*) und der Körper der magischen Schöpfung (*nirmāṇakāya*) der verschiedenen Buddhas. Eine Besprechung dieser Körper muss dem Kapitel über die Buddhas vorbehalten bleiben. Sei hier nur erwähnt, dass diese drei Körper die Hauptbestandteile der sog. Drei-Körper-Lehre der Yogācāra-Schule sind.

Die logisch-erkenntnistheoretische Schule

Die buddhistische Lehre, wie wir sie in den vorhergehenden Seiten in ihrer historischen Entwicklung kennengelernt haben, hatte viel über die Beschaffenheit der Wirklichkeit zu sagen. Schon früh hatte man angefangen, die Wirklichkeit der Erscheinungswelt zu verneinen. Nur die Dharmas bestanden wirklich für die alten Systematiker. Bald nachdem wurde auch die Wirklichkeit dieser Dharmas angezweifelt, vor allem von dem Mahāyāna zugehörigen Denkern. Einige gingen so weit zu behaupten, dass es in Wirklichkeit überhaupt nichts gibt, und glaubten sogar, dies logisch beweisen zu können. Andere behaupteten, unsere Erfahrung sei blosser Geist, oder blosser Bewusstmachungsakt, und kamen nah daran, die äussere Wirklichkeit zu verneinen. Es scheint, dass mit dem etwa am Anfang des 6. Jahrhunderts tätigen Denker Dignāga eine Umwandlung stattfand, die es dem Buddhismus erlaubte, verschiedene Tendenzen seiner damaligen Geschichte in glücklicher Weise zu vereinigen. Sie findet in Dignāgas Hauptwerk, der "Zusammenstellung der Mittel richtiger Erkenntnis", dem *Pramāṇasamuccaya*, ihren Ausdruck.
[178]

---

vgl. auch Schmithausen, Nirvāṇa-Absch Anm. 34, S. 90 f.) ein Studium gewidmet, das hier nicht berücksichtigt werden kann.

[388] So John P. Keenan in Griffiths et al., Realm of Awakening S. 20 f. Über den Einfluss der Tathāgatagarbha-Schule auf den Yogācāra, siehe weiter John P. Keenan, "Original purity and the focus of early Yogācāra", JIABS 5(1), 1982, S. 7-18.

[389] Lamotte, La somme S. 268 f.; Griffiths et al., Realm of Awakening S. 49 f.

Es scheint wohl sicher, dass Dignāga das Bestehen der äusseren Wirklichkeit nicht verneint hat.[390] Dies bedeutet aber nicht, dass er das Bestehen der Dharmas anerkannte, wie es die Denker der Laufbahn der Zuhörer (*śrāvakayāna*) taten. Nein, die äussere Wirklichkeit war für Dignāga Gegenstand der Wahrnehmung (*pratyakṣa*), der aber seiner Meinung zufolge völlig unbeschreibbar ist. Das Wesentliche der Wahrnehmung ist nämlich, dass sie frei von Vorstellungen (*kalpanā*) ist.[391] Der Gegenstand der Wahrnehmung ist das eigene Merkmal (*svalakṣaṇa*) der Dinge, und steht der durch Worte beschriebenen Wirklichkeit gegenüber, die das allgemeine Merkmal (*sāmānyalakṣaṇa*) betrifft.[392] Wie gesagt, die Wahrnehmung bezieht sich auf die äussere Wirklichkeit. Die durch Worte beschriebene Wirklichkeit, hingegen, wie übrigens auch die durch Schlussfolgerung erschlossene Wirklichkeit, bezieht sich auf im Geist befindliche Vorstellungen.[393] Der Bereich von Sprache und Logik ist also das allgemeine Merkmal, und ist geistiger Natur. Die zwei Bereiche — der Bereich des eigenen Merkmals, und der des allgemeinen Merkmals — sind völlig separat, und scheinen für Dignāga tatsächlich keine Berührungspunkte zu haben.

Wir erkennen in dieser Zweiteilung die Zweiteilung zwischen höchster und durch Sprache bedingter Wirklichkeit wieder, die wir schon in Zusammenhang mit der Laufbahn der Zuhörer kennengelernt haben. Nur die Beschreibung der äusseren Wirklichkeit mit Hilfe der Dharma-Theorie ist bei Dignāga abwesend. Dies bedeutet natürlich auch, dass die äussere Wirklichkeit des Dignāga immun ist gegen die Kritik des Nāgārjuna, die ja die Dharma-Theorie als Beschreibung der Wirklichkeit so vernichtend angegriffen hat. Mit Dignāga ist der Buddhismus also wiederum in einer Lage, der äusseren Wirklichkeit ihren Platz zuzugestehen, diesmal aber ohne durch die Argumente des Nāgārjuna und seiner Schule gefährdet zu werden.

Wie ist es aber mit dem Bereich des allgemeinen Merkmals bestellt? Wir haben schon gesehen, dass dieser Bereich aus im Geist befindlichen Vorstellungen besteht. Er gehört also nicht der äusseren Wirklichkeit an, und Dignāga hätte ohne Schwierigkeiten behaupten können, er sei nichts als eine Täuschung ohne jegliche Ordnung. Dignāga hätte insbesondere die Meinung vertreten können, der Bereich der Sprache und der Logik sei den durch Nāgārjuna ans Licht gebrachten Widersprüchen unterworfen. Er hat dies aber nicht getan. Ganz im Gegenteil, hat er eine Theorie über die Beziehung zwischen Worten und Dingen, oder besser: [179] zwischen Sprache und Wirklichkeit, entwickelt, die die durch Sprache bedingte Wirklichkeit entgültig gegen die Angriffe des Nāgārjuna beschützt. Es handelt sich um die sogenannte Apoha-Theorie, die

390 Shōryū Katsura, "Dignāga and Dharmakīrti on apoha", in: Studies in the Buddhist Epistemological Tradition S. 129-146, bes. S. 138 Anm. 42.
391 Prs 1.3; Hattori, Dignāga S. 25.
392 PrsV 1.2; Hattori, Dignāga S. 24 f.
393 Siehe Frauwallner, Dignāga S. 103-104 (779-780).

vielleicht nicht ausschliesslich aus diesem Grund entstanden ist, aber trotzdem die Drohung der vernichtenden Argumente der Mādhyamikas definitiv beseitigt hat.

Die wichtigsten Argumente des Nāgārjuna beruhen, wie wir oben gesehen haben, auf die Überzeugung der nahen Parallelität zwischen Worten und Dingen. Die in der Aussage "Nāgārjuna schreibt ein Buch" anwesenden Worte sollten je mit einer Sache oder einem Ereignis in dem beschriebenen Sachverhalt korrespondieren. Es gibt aber kein Buch am Moment, wo es noch geschrieben wird, und deswegen stellt diese Aussage ein Problem dar, jedenfalls in der Meinung des Nāgārjuna und seiner Schüler. Dieses Problem ist aber gelöst, sobald man entweder annimt, dass das Buch irgendwie schon besteht ehe es entsteht, oder nicht mehr als selbstverständlich akzeptiert, dass das Wort 'Buch' das konkrete Buch, das gerade geschrieben wird, benennt.

Die Sarvāstivādins nahmen tatsächlich an, dass Dinge schon bestehen ehe sie entstehen. Bestimmte brahmanische Denker, insbesondere die den Schulen des Sāṃkhya und des Yoga zugehörigen, folgten den Sarvāstivādins in dieser Hinsicht. Für sie waren Nāgārjunas Hauptangriffe also nicht wirklich problematisch. Andere nicht-Buddhisten, die mit dem Problem des Nāgārjuna konfrontiert wurden, hatten verschiedene Lösungen vorgeschlagen, die mit einander gemein haben, dass Worte nicht nach Einzeldingen verweisen.[394] Besonders wichtig war in diesem Zusammenhang die Ansicht der Naiyāyikas, die glaubten, Worte bezeichnen Gattungen (*jāti*); genauer gesagt, Worte bezeichnen Einzeldinge (*vyakti*), Gestalten (*ākṛti*) und Gattungen (*jāti*). So gesehen bezeichnet das Wort 'Buch' in "Nāgārjuna schreibt ein Buch" schon etwas, ehe das Buch in Erscheinung getreten ist. Die Naiyāyikas, und alle anderen, die diese Vorstellung teilten, konnten also an der Annahme festhalten, dass die in einem Satz anwesenden Worte je mit einer Sache oder einem Ereignis in der beschriebenen Situation korrespondieren. Gattungen sind nämlich auch Sachen für die Naiyāyikas. Diese Lösung war nun aber nicht zugänglich für die Buddhisten, weil sie in ihrer Ontologie für Gattungen und ähnliche Sachen keinen Platz hatten. Die Drohung des Nāgārjuna war also für jene Buddhisten, die sich nicht dem Standpunkt der Sarvāstivādins anschlossen, noch immer gross.
[180]

Es war hier, dass die Apoha-Theorie endgültig Rettung brachte. Die Apoha-Theorie erlaubte es, die Denotation von Worten derart zu erklären, dass alle Vorteilen von Gattungen benutzt werden konnten, ohne dass man verpflichtet war, ihre Existenz zu akzeptieren. In einer Tradition, wo man immer davon ausgegangen war, dass Worte, wenn nicht mit Einzeldingen, doch wenigstens mit irgend etwas korrespondieren, war dies natürlich eine revolutionäre Umwandlung. Für Dignāga korrespondieren Worte

[394] Siehe dazu vorläufig Johannes Bronkhorst, "The correspondence principle and its impact on Indian philosophy", Indo-Shisōshi Kenkyū / Studies in the History of Indian Thought (Kyoto) 8, 1996, S. 1-19.

nicht mehr mit irgend etwas bestehendem, nicht sogar mit etwas, das nur beschränkt wirklich ist. Es gibt einfach nichts an Worten korrespondierendes. Trotzdem ist die Art der Denotation derart, dass es ist, als ob es Gattungen gäbe.

Wie schafft Dignāga es, so eine Theorie auszuarbeiten und zu unterbauen? Hier ist es wichtig zu beobachten, dass Dignāga auch aktiv an der Entwicklung der Logik beigetragen hat. In einer richtigen Schlussfolgerung gilt nun, dass beim Vorhandensein des Grundes, die Folge vorhanden, und beim Nichtvorhandensein der Folge, der Grund nicht vorhanden ist. Diese Erkenntnis war gerade erst mit Dignāga völlig klar geworden.[395] Ein Beispiel sollte dies verdeutlichen. Der Satz "Auf dem Berg gibt es Feuer, weil es da Rauch gibt", is ein traditionelles Beispiel einer richtigen Schlussfolgerung. Sie ist richtig, weil es überall, wo es Rauch gibt, auch Feuer gibt. Das Umgekehrte ist nicht unbedingt immer der Fall: es kann Feuer geben ohne Rauch. Aber wo es kein Feuer gibt, gibt es sicher auch keinen Rauch. Diese letzte Beobachtung zeigt, dass eine richtige Schlussfolgerung notwendigerweise mit Sonderung zu tun hat. Sie besagt z.B. etwas über alle Objekte, die ohne Feuer sind, und über alle Objekte, die ohne Rauch sind. Die Sammlung aller Objekte ohne Feuer ist ein Teil der Sammlung aller Objekte ohne Rauch.

Dignāga behauptet nun, dass die Denotation in einer Weise stattfindet, die der Schlussfolgerung ähnlich, oder sogar identisch, ist. Ein Wort, wie z.B. 'Buch', bezieht sich auf eine grosse Menge Gegenstände, nämlich auf alle Bücher. Dabei ist es manchmal nicht möglich die Beziehung mit allen betroffenen Gegenständen herzustellen. Sicher ist nur, dass alles, das *nicht* Buch ist *nicht* mit dem Wort 'Buch' verbunden ist.[396] So gesehen ist Denotation gleich Sonderung (*apoha*). Das Wort 'Buch' bezeichnet nicht alle Bücher, nein, es sind vielmehr alle nicht-Bücher, die gesondert werden.

[181]

Denotation als Sonderung ist ohne Schwierigkeiten imstande zu erklären, wie man Ausdrücke wie 'blauer Lotus' benutzen kann. Die zwei Worte 'blau' und 'Lotus' bezeichnen nicht zwei Gegenstände. Ganz im Gegenteil, sie bezeichnen zusammen einen Gegenstand, nämlich den blauen Lotus, oder eventuell alle blauen Lotusblumen. Dabei ist ein blauer Lotus nicht die Zusammenfügung von dem, was blau, mit dem, was Lotus ist. Nein, das Wort 'blau' sondert vielmehr alles, dass nicht blau ist; und 'Lotus' sondert alles, das nicht Lotus ist. Was übrigbleibt nach diesem doppelten

---

[395] Siehe dazu Erich Frauwallner, "Vasubandhu's Vādavidhiḥ", WZKSO 1, 1957, S. 104-146 = KlSchr S. 716-758, bes. S. 744; Dignāga S. 85 (761) f.

[396] Frauwallner, Dignāga S. 100 (776) f.; Hayes, Dignaga S. 297 f. Die Bestreitung der Apoha-Lehre durch den Naiyāyika Uddyotakara enthält auch ein Resümee des Standpunktes Dignāgas; siehe dazu Michael Torsten Much, "Uddyotakaras Kritik der *apoha*-Lehre (Nyāyavārttika ad NS II 2,66)", WZKS 38, 1994, S. 351-366.

Sonderungsprozess, ist der blaue Lotus, oder eventuell die blauen Lotusblumen. Es ist ebenfalls wichtig festzustellen, dass weil die zwei Worte ‘blau’ und ‘Lotus’ in dem Ausdruck ‘blauer Lotus’ zusammen einen Gegenstand bezeichnen, sie in diesem Fall einzeln nichts benennen.[397]

Diese für die Buddhisten neue Weise, die Beziehung zwischen Worten und Dingen zu betrachten, war nicht ohne Folgen. Vorher hatte man Worte und Einzeldinge miteinander verbunden, und auf dieser Grundlage war es unmöglich gewesen, viel über die Struktur der durch Sprache bedingten Wirklichkeit zu sagen. Dies änderte sich nun grundsätzlich. In der Apoha-Theorie stehen die verschiedenen Worte nicht länger einfach nebeneinander, wie dies bislang der Fall gewesen war. Ganz im Gegenteil, es zeichnet sich jetzt eine klare Hierarchie zwischen den Worten, und deshalb auch zwischen den durch die Worte bezeichneten Sachen, ab. Anders gesagt, die durch Worte bedingte Welt enthält eine Struktur. Nehmen wir zum Beispiel das Wort ‘Śiṃśapā’. Es bezeichnet eine Baumgattung, oder, gemäss der Apoha-Theorie, es sondert Gegenstände die nicht Śiṃśapā-Bäume sind. Durch eine ähnliche Sonderung bezieht sich das Wort ‘Baum’ auf eine Sammlung von Gegenständen, die die der Śiṃśapā-Bäume umfasst. Das Wort ‘Baum’ ist also dem Wort ‘Śiṃśapā’ hierarchisch übergeordnet, ist dem Wort ‘erdig’ dagegen untergeordnet. ‘Erdig’ ist wiederum dem Wort ‘Substanz’ untergeordnet, und so weiter. Es entfaltet sich in dieser Weise eine pyramidale Struktur. Am Gipfel dieser Pyramide befindet sich der allumfassende Begriff ‘kennbar’ (*jñeya*). Das Kennbare ist entweder seiend (*sat*) oder nicht-seiend (*asat*). Über das Nicht-seiende wird weiter wenig gesagt. Das Seiende, dagegen, ist dreierlei Art: es ist entweder Substanz (*dravya*), Eigenschaft (*guṇa*), oder Aktivität (*karman*). Wir werden die weitere Unterteilung dieser drei Kategorien hier nicht weiter verfolgen, stellen nur fest, dass die Struktur der in Worten fassbaren Wirklichkeit für Dignāga eine grosse Ähnlichkeit mit der Struktur des brahmanischen Denksystems des Vaiśeṣika zeigt. Hier wie da wird das Seiende in erster Linie in Substanzen, Eigenschaften und Aktivitäten verteilt.[398] Dies ist an sich nicht erstaunlich. Sowohl [182] Dignāga wie das Vaiśeṣika-System folgten, in ihrer Systematisierung der Wirklichkeit, der Sprache, d.h. der Sanskrit-Sprache.[399] Die Sanskrit-Sprache ist nun hauptsächlich aus Substantiven, Adjektiven, und Verben aufgebaut, denen die Substanzen, Eigenschaften und Aktivitäten entsprechen.[400]

---

[397] Prs + PrsV 5.14-20; Hayes, Dignaga S. 278 f.

[398] Shoryu Katsura, "The apoha theory of Dignāga", IBK 28(1), 1979, S. 493-489 = (16)-(20); Dignāga and Dharmakīrti S. 131 f.

[399] Siehe Johannes Bronkhorst, "Quelques axiomes du Vaiśeṣika", Les Cahiers de Philosophie 14, 1992 ("L'Orient de la pensée"), S. 95-110.

[400] PrsV 1.3 unterscheidet neben Substantiven, Adjektiven, und Verben, auch Eigennamen und ‘Substanz-Worte’ (*dravyaśabda*); diese letzten benennen Sachen oder Personen, die durch eine Substanz gekennzeichnet werden, wie z.B. ‘einen Stab tragend’ (*daṇḍin*).

Fassen wir jetzt zusammen, wie Dignāga die Wirklichkeit sieht, so stellen wir zuerst fest, dass er die zwei traditionnellen 'Ebenen' des Buddhismus beibehält. Auch für ihn gibt es eine höchste Wirklichkeit und eine scheinbare Wirklichkeit. Die höchste Wirklichkeit kann sprachlich überhaupt nicht beschrieben werden, und ist nur der Wahrnehmung zugänglich. Die scheinbare Wirklichkeit demgegenüber kann nicht nur sprachlich beschrieben werden, sie wird sogar durch die Sprache bestimmt. Aber weder die höchste Wirklichkeit noch die scheinbare Wirklichkeit sind in sich widerspruchsvoll. Die scheinbare Wirklichkeit erlangt in dieser Weise eine innere Kohärenz. Auch die höchste Wirklichkeit ist schon deswegen frei von Widersprüchen, dass nichts über sie gesagt werden kann.

Sie kann aber wahrgenommen werden. Es sieht nun aus, als ob diese reine Wahrnehmung, die also nicht mit Vorstellung verbunden ist, ein Ziel ist, dem man nachzustreben hat. Dignāga sagt dies nicht explizit. Er erwähnt nur die Wahrnehmung der Yogins, die gerade frei von Vorstellungen (*vikalpa*) ist.[401] Es ist mehr als wahrscheinlich, dass diese reine Wahrnehmung für Dignāga die befreiende Einsicht ist, genau wie die Wahrnehmung ohne Vorstellungen auch für andere Anhänger des Mahāyāna die befreiende Einsicht darstellte, wie wir gesehen haben. Diese Wahrnehmung — genau genommen handelt es sich um die einzige Wahrnehmung die es gibt — kann nichts falsches als Objekt haben, weil falsche Objekte ja nur Irrtümer des Geistes sind.[402]

Warum sagt Dignāga nicht explizit in seinem Hauptwerk, dem *Pramāṇasamuccaya*, wie man die Befreiung erreicht? Dies hat wahrscheinlich mit seinem Anliegen zu tun, nicht ein religiöses, aber vielmehr ein logisch-erkenntnistheoretisches Werk zu schreiben. Das Ziel dieses Buches wird am Anfang beschrieben als die Verwerfung anderer diesbezüglicher Theorien, und die Darstellung der eigenen Theorie.[403] Die Relevanz der [183] beschriebenen Erkenntnis wird nicht erwähnt, höchstwahrscheinlich weil diese jedem Buddhisten ohne weiteres klar sein würde.

Mit Dignāga hat der Buddhismus eine neue Phase seiner Entwicklung erreicht. Eine fortgeschrittene Logik und Erkenntnislehre erlaubten es, althergekommene Vorstellungen neu zu gestalten, und eine verfeinerte Ontologie zu entwickeln. Diese Entwicklung war mit Dignāga keineswegs zu Ende. Seine Ideen wurden diskutiert, kritisiert und weiterentwickelt durch andere Buddhisten wie auch durch nicht-buddhistische Denker. Wir können diese Entwicklung hier nicht weiter verfolgen, und

---

[401] Prs + PrsV 1.6; Hattori, Dignāga S. 27, 94-95; vgl. Steinkellner, Yogische Erkenntnis.
[402] Prs + PrsV 1.17; Hattori, Dignāga S. 36, 122.
[403] PrsV 1.1; Hattori, Dignāga S. 23-24.

müssen uns auf die Beobachtung beschränken, dass die wesentlichen Elemente dieser weiteren Entwicklung mit Dignāga klar in Erscheinung getreten waren.

5. Schlussbetrachtungen

Die vorgehende Darstellung der buddhistischen Lehre in Indien ist notwendigerweise auf eine Wahl beschränkt geblieben. Sie ist alles andere als vollständig. Sehr viel ist nicht besprochen, oder sogar überhaupt nicht erwähnt worden. Schon vor dem Mahāyāna hatte sich der Buddhismus in vielen Richtungen verteilt, die öfters unterschiedliche Meinungen mit Hinsicht auf die Lehre vertraten; die Tradition spricht von achtzehn Schulen. Das Mahāyāna hat eine Vielheit von Lehren entwickelt, deren wir nur einige haben berühren können. Von den dem Mahāyāna zugehörigen individuellen Denkern haben wir nur wenige namentlich erwähnen können. Dazu kommt, dass das sogenannte Mantrayāna oder Vajrayāna überhaupt nicht behandelt werden konnte. Es handelt sich um eine Laufbahn, oder Wagen (*yāna*), die sich von den früheren Formen des Buddhismus durch die häufige Benutzung von Zaubersprüchen und Ritual unterscheidet. Dass der Buddhismus sich teilweise auch in diese Richtung entwickeln würde, ist vielleicht nicht erstaunlich, nach den Entwicklungen, die ihr vorangegangen waren. Die Zauberkraft der Bodhisattvas, zum Beispiel, spielte schon eine Rolle im Mahāyāna, und war in dem Umstand verankert, dass "das Wesen der Dharmas selber auf dem Wesen eines Zaubertruges beruht". Die Benutzung von Sprüchen versteht sich auch leicht, wenn man sich daran erinnert, dass die meisten Buddhisten die Erscheinungswelt als eine Spiegelung der Sprache gesehen haben, so dass man durch die Sprache irgendwie die Erscheinungswelt in den Griff bekommen kann. Dazu kommt natürlich, dass ähnliche Vorstellungen ausserhalb des Buddhismus in Indien seit immer stark vertreten waren.[404]
[184]

Hier bleibt uns nur noch übrig, in aller Kürze einige Punkte zu erwähnen, die in den vorhergehenden Abschnitten nicht zur Sprache kommen konnten. Es handelt sich um (1) die buddhistische Hermeneutik, (2) den Einfluss des Buddhismus auf andere, nicht-buddhistische, Entwicklungen in Indien, und (3) die Triebkräfte der hier beschriebenen Entwicklungen.

---

[404] Alexis Sanderson ("Vajrayāna: origin and function", Buddhism into the Year 2000: International Conference Proceedings, Bangkok - Los Angeles: Dhammakaya Foundation, S. 87-102) zeigt, wie bestimmte Entwicklungen im Vajrayāna direkt von einer nicht-buddhistischen (Śaiva) Tradition entlehnt worden sind; vgl. auch Michel Strickmann, Mantras et mandarins: le bouddhisme tantrique en Chine, Paris: Gallimard, 1996, S. 22 f. und passim (Index s.v. Śiva, śivaïsme).

1. Hermeneutik

Das wenige, das in den vorhergehenden Seiten über den Buddhismus Indiens gesagt werden konnte, reicht schon um festzustellen, dass die Entwicklung der buddhistischen Lehre in Indien alles andere als eindimensional war. Man könnte sich tatsächlich kaum grössere Unterschiede vorstellen als die zwischen bestimmten im Mahāyāna gängigen Ideen und Praktiken, und denen, die den Abhidharma-Buddhismus kennzeichnen. Und beide unterscheiden sich gründsätzlich von dem, was der historische Buddha gepredigt hat. Und trotzdem sind dies alles Formen des Buddhismus. Alle von uns beschriebenen Auffassungen und Vorstellungen, alle mit ihnen verbundenen spirituellen Praktiken, basieren sich letzten endes auf das Buddhawort. Wie haben die Buddhisten selber auf diese Vielfalt reagiert?

Natürlich haben die verschiedenen Lehrschulen des Buddhismus einander beeinflusst; die vorgehende Darstellung hat diese gegenseitige Beeinflussung in bestimmten Fällen auch erwähnt. Daneben gab es aber Fälle, wo die verschiedenen Buddhisten, obwohl sie einander als Buddhisten anerkannten, einfach verschiedener Meinung waren; wo sie also glaubten, die anderen Buddhisten hätten das Buddhawort nicht richtig verstanden. Dies wurde Anlass zur Entwicklung einer Hermeneutik, einer Lehre der Interpretation.

Gemäss der älteren Überlieferung wurde das Buddhawort in verschiedenen sogenannten Konzilen festgelegt, die nach dem Tode des Buddha abgehalten wurden. Das Wort ‘Konzil’ wird von der modernen Forschung benutzt; das indische Wort — *saṅgīti* oder *saṅgāyanā* — bedeutet vielmehr ‘gemeinsame Rezitation’, und betont also das Element des Festlegens des Buddhawortes.[405] Das Buddhawort wurde in dieser Weise im Gedächtnis [185] der anwesenden Mönche festgelegt. Von einer schriftlichen Festlegung konnte natürlich keine Rede sein, nicht jedenfalls in der frühesten Zeit, weil damals noch keine Schrift in Indien benutzt wurde.[406]

Trotz dieser Konzile kam man nie zu Einigkeit mit Bezug auf dem, was dem Buddha wohl, und was ihm nicht zugeschrieben werden konnte. Dies fing schon beim ersten Konzil an, das angeblich kurz nach dem Dahinscheiden des Buddha in Rājagṛha abgehalten wurde. Darüber wird berichtet, dass es einen Mönch namens Purāṇa gab, der sich nicht am Konzil anschloss, weil er es bevorzugte, die Worte des Buddha so beizubehalten, wie er sie vom Buddha gehört und sich gemerkt hatte: "Wohl rezitiert,

---

[405] Bechert, Einleitung S. 25; v.Hi, Beginn der Schrift S. 26. Über die Konzile, siehe André Bareau, Les premiers conciles bouddhiques, Paris: Presses Universitaires de France, 1958; E. Frauwallner, "Die buddhistischen Konzile", ZDMG 102, 1958, S. 240-261 = KlSchr S. 649-670; Charles S. Prebish, "A review of scholarship on the Buddhist councils", Journal of Asian Studies 33(2), 1974, S. 239-254. Das Wort *saṅgīti* wurde auch benutzt für ‘Konzile’ ohne gemeinsame Rezitation; siehe Charles Hallisey, "Councils as ideas and events in the Theravāda", The Buddhist Forum (London) 2, 1991, S. 133-148.

[406] Siehe dazu v.Hi, Beginn der Schrift; Falk, Schrift.

ihr Herren, ist von den älteren Mönchen die Lehre und die Ordenszucht. Dennoch werde ich [diese beiden] geradeso bewahren, wie ich sie aus dem Munde des Erhabenen gehört und unmittelbar aufgenommen habe."[407] Die Berichte über das erste Konzil sind sich auch nicht einig, genau was da gemeinsam rezitiert wurde. Einige besagen, dass es der Korb der Disziplin (*vinaya-piṭaka*) und der Korb der Lehrreden (*sūtra-piṭaka*) waren. Andere fügen den Korb der Scholastik (*abhidharma-piṭaka*) daran zu. Mehrere moderne Untersucher bezweifeln, ob das Konzil überhaupt je stattgefunden hat.

Auch werden im alten Mahāparinirvāṇasūtra dem Buddha Regeln für die Nachprüfung der Echtheit von Texten und damit für ihre Anerkennung als seine Lehre in den Mund gelegt. Wenn ein Mönch behauptet, er habe die Lehre oder die Ordenszucht in dieser oder jener Form vom Buddha selbst, von einer Mönchsgemeinde, zahlreichen oder nur einem einzelnen gelehrten Mönch gehört, so soll man dies weder ungeprüft annehmen noch verwerfen, sondern herausfinden, ob die vorgetragenen Meinungen sich dogmatisch mit dem Sūtra vertragen, und genau — vielleicht ist sogar 'wörtlich' gemeint — mit dem Vinaya übereinstimmen.[408]

Damit waren alle Probleme aber noch nicht gelöst. In späterer Zeit, besonders nach dem Entstehen des Mahāyāna, gab es eine Fülle von Texten, die viele Buddhisten als echtes Buddhawort anerkannten. Trotzdem stimmten diese Buddhaworte nicht immer mit einander überein. Um Widersprüche zu entfernen, mussten die Worte des Buddha nun [186] interpretiert werden. In diesem Zusammenhang zitieren die Texte öfters einen Ausspruch des Buddha, demzufolge vier Regeln zu beobachten sind.[409] Man soll sich auf die Lehre, nicht auf die Person, stützen; auf den Sinn, nicht auf den Laut; auf eine buchstäblich so gemeinte (*nītārtha*), nicht auf eine interpretationsbedürftige (*neyārtha*) Lehrrede; auf direkte Erkenntnis (*jñāna*), nicht auf diskursive Erkenntnis (*vijñāna*). Es ist wohl kaum nötig darauf hin zu weisen, dass diese Regeln häufig benutzt wurden um die Richtigkeit der eigenen Meinungen zu beweisen. Dabei war der Glaube, der Buddha habe interpretationsbedürftige (*neyārtha*) und buchstäblich so gemeinte (*nītārtha*) Lehrreden ausgesprochen, besonders hilfreich. Er führte natürlich zu Streitigkeiten über die Frage, welche Aussagen interpretationsbedürftig, und welche buchstäblich so gemeint seien. Zur gleichen Zeit wurde damit in vielen Fällen vermieden, dass die Authentizität des Buddhawortes

---

[407] v.Hi, Beginn der Schrift S. 26.
[408] É.La., "La critique d'authenticité dans le bouddhisme", in: India Antiqua, A volume of oriental studies presented to Jean Philippe Vogel, Leyden: E.J. Brill, 1947, S. 213-222; Bareau, Recherches II,1 S. 222 f.; v.Hi, Beginn der Schrift S. 27 f.
[409] Es handelt sich um das sogenannte Catuḥpratisaraṇasūtra. Vgl. É.La., "La critique d'interprétation dans le bouddhisme", Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves 9, Bruxelles 1949 (Mélanges Henri Grégoire), S. 341-361; eine englische Übersetzung dieses Aufsatzes (von Sara Boin-Webb) findet sich in Buddhist Hermeneutics, hrsg. Donald S. Lopez, Honolulu: University of Hawaii Press (Studies in East Asian Buddhism, 6), S. 11-27.

angezweifelt wurde. Man darf auch wohl vermuten, dass die Regel, man solle sich auf direkte Erkenntnis stützen, zum Vorteil des Mahāyāna gewirkt hat.

Die Buddhisten haben sich also von Anfang an mit der Frage nach der Authentizität des Buddhawortes beschäftigt. Regeln wurden formuliert um zu vermeiden, dass unechte Lehrreden dem Buddha zugeschrieben würden. Dies hat nichts daran geändert, dass die Zahl der dem Buddha zugeschriebenen Lehrreden sich ständig vermehrte, besonders nach dem Erscheinen des Mahāyāna. Die Anhänger des Śrāvakayāna kritisierten natürlich die neuen Lehrreden des Mahāyāna, und die Anhänger des Mahāyāna versuchten diese Kritik zu beantworten.[410] Man kam dazu, die als echt anerkannten Buddhaworte zu interpretieren: die mit der eigenen Lehre übereinstimmenden Texte waren buchstäblich so gemeint, alle anderen interpretationsbedürftig.[411]

Nun stellt sich natürlich die Frage, warum der Buddha sich überhaupt in interpretationsbedürftigen Worten ausdrücken sollte. Die Buddhisten [187] greifen in diesem Zusammenhang auf den Begriff der "Versiertheit in den rechten Mitteln" (*upāyakauśalya*) zurück.[412] Versiertheit in den rechten Mitteln wurde bald im Mahāyāna anerkannt als eine der Volkommenheiten (*pāramitā*), die ein Bodhisattva zu erreichen sucht, und die ein Buddha besitzt. Durch Versiertheit in den rechten Mitteln bringt ein Buddha die Leute dazu, der Erleuchtung nachzustreben. Dazu brauchen verschiedene Leute unterschiedliche Mittel. Ein bekanntes Gleichnis aus dem Lotus Sūtra erzählt von einem reichen Mann, der ein grosses Haus mit einer einzigen Tür besitzt.[413] Dieses Haus fängt eines Tages Feuer, während die Kinder dieses Mannes sich innerhalb des Hauses mit Spielzeugen unterhalten. Die Kinder kommen nicht, wenn sie ihr Vater ruft. Dieser Vater benutzt nun Versiertheit in den rechten Mitteln, wenn er, aufgrund seiner Erkenntnis der Geschmäcke seiner Kinder, sie unter dem Vorwand besonders entzückender Spielsachen aus dem Haus lockt. In Wirklichkeit hat er diese Spielsachen nicht, gibt ihnen aber etwas noch schöneres. Hauptsache ist natürlich, dass das Ziel, die Rettung der Kinder, erreicht wird. Bezeichnenderweise verspricht der Vater seinen Kindern verschiedene Arten von Wagen, gibt ihnen aber am Ende allen grosse Fahrzeuge (*mahāyāna*). Der Vergleich mit den drei Laufbahnen (*yāna*) des Buddhismus

---

[410] Siehe dazu José Ignacio Cabezón, "Vasubandhu's Vyākhyāyukti on the authenticity of the Mahāyāna Sūtras", in: Texts in Context: Traditional Hermeneutics in South Asia, hrsg. Jeffrey R. Timm, SUNY Press, 1992, S. 221-243.

[411] Dieser Umstand, mehr als die Unterschied zwischen höchster Wahrheit (*paramārthasatya*) und beschränkter Wahrheit (*saṃvṛtisatya*), ist wahrscheinlich verantworlich für die um 1800 in Europa bezeugte Legende die besagt, der Buddha habe kurz vor seinem Sterben alles bisher gesagte wiederrufen als nur parabolisch gemeint, und jetzt nur noch Leerheit gelehrt; vgl. Roger-Pol Droit, Le culte du néant: les philosophes et le Bouddha, Paris: Seuil, 1997, S. 96 f.

[412] Dazu Michael Pye, Skilful Means: A concept in Mahayana Buddhism, London: Duckworth, 1978.

[413] Saddharmap(V) S. 51 f.; Übersetzung auf Deutsch in Glasenapp, Pfad S. 135 f.

ist klar. Das Mahāyāna wird in diesem Gleichnis als die beste, sogar einzige,[414] Laufbahn dargestellt.

2. Einflüsse ausserhalb des Buddhismus

Wir haben in vorigen Kapiteln darauf hingewiesen, dass man den indischen Buddhismus nicht richtig verstehen kann, ohne die nicht-buddhistischen religiösen und sonstigen intellektuellen Strömungen Indiens in die Darstellung miteinzubeziehen. Dies gilt für die frühe Entwicklung des Buddhismus, die, wie wir gesehen haben, stark vom Jinismus und verwandten Strömungen, wie auch durch die Vorstellung von Selbsterkenntnis als Mittel zur Befreiung, beeinflusst wurde. Im Falle der demnächst folgenden Entwicklung, besonders der der Sarvāstivādins, stellte sich heraus, dass diese Schule vielleicht in entscheidender Weise durch die griechische Kultur im Nordwesten Indiens geprägt wurde, insbesondere durch die da anwesende Debattier-Tradition. Auch in der weiteren Entwicklung des indischen Buddhismus ist es von grösster Wichtigkeit, die Auseinandersetzungen und gegenseitigen Beeinflussungen mit anderen [188] Bewegungen in der Darstellung einzubeziehen. Wir werden versuchen denen, wenn auch in sehr beschränktem Masse, Rechnung zu tragen.

In diesem Austausch von Ideen, Praktiken und sonstigem, war der Buddhismus nicht immer nur Empfänger. Mit dem ständigen Wachstum seiner Bedeutung in Indien, fängt der Buddhismus auch an, seinerseits andere Bewegungen zu beeinflussen. Einflüsse dieser Art finden, im Laufe der Jahrhunderte, in verschiedenen Bereichen statt. Einige solcher haben direkt mit buddhistischer Lehre und Praxis zu tun. Einflüsse in anderen Bereichen, wie in denen der Kunst und der Literatur, können hier nicht behandelt werden. Hier reicht es festzustellen, dass der Buddhismus in den wichtigsten brahmanischen Philosophien, wie auch in der Yogapraxis, seine Spuren hinterlassen hat. Versuche zu beweisen, dass der Buddhismus schon in der spät-vedischen Litteratur bekannt war, sind nicht immer überzeugend.[415]

Die oben besprochene Tendenz zur Systematik der Sarvāstivādins ist ein Thema, das sowohl innerhalb wie auch ausserhalb des Buddhismus Widerhall gefunden hat. Und zwar haben sich anscheinend mehrere Denker mit der Frage befasst, wie man die

---

[414] Fujita, One vehicle.

[415] Buddhistischer Einfluss auf die Maitrāyaṇīya Upaniṣad ist möglich; vgl. Bronkhorst, Two Traditions S. 49, mit Literaturangaben. Vor kurzem hat Richard Gombrich ("The Buddha's book of Genesis?" IIJ 35, 1992, S. 159-178, bes. S. 173; "Why is a khattiya called khattiya? The Agañña Sutta revisited", JPTS 17, 1992, S. 213-214) versucht zu zeigen, dass das Baudhāyana Dharmasūtra nach Buddhisten verweist; Ryutaro Tsuchida ("An interpretation of Baudhāyana-dharmasūtra 2, 11, 26", Tōyō Bunka Kenkyū Shokiyō 130, 1996, S. 181-211) schlägt aber eine andere Deutung der betreffenden Passage vor. Gemäss Vetter, Erwachen des Buddha S. 54 Anm. 20 kann es nicht völlig ausgeschlossen werden, dass Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 4.4.6 f., wo Begierde als Ursache der Wiedergeburt dargestellt wird, unter dem Einfluss des ältesten Buddhismus entstand.

Arbeitsweise der Sarvāstivādins benutzen könne, ohne die Einzelheiten ihrer Lehre zu übernehmen.[416] Dies bedeutet, dass sie versuchten, eine systematisch durchdachte alternative Lehre zu entwickeln. Daneben gab es Denker, die vielmehr der Ansicht waren, die Rationalität der Sarvāstivādins führe nur zu Absurditäten; man solle sich von ihr abwenden, oder sogar ihre Absurdität ans Licht bringen. In diesen beiden Fällen haben wir also mit Reaktionen auf die Lehre bzw. Methode der Sarvāstivādins zu tun. Drittens gab es Denker, die einfach Ideen an die Sarvāstivādins entlehnten. Diese Einflüsse sind sowohl innerhalb wie ausserhalb des Buddhismus spürbar.
[189]

Einige frühe Spuren buddhistischen Einflusses findet man im *Mahābhārata*.[417] Eine könnte in einem Vers vorliegen, wo über das Manifestierte (*vyakta*) des Sāṃkhya gesagt wird, dass es geboren wird, wächst, alt wird, und stirbt, verbunden mit den vier Merkmalen (*lakṣaṇa*). Das Unmanifestierte (*avyakta*) sei ohne dies.[418] Terminologisch und inhaltlich ist es verführerisch, dies mit den vier Merkmalen des Verursachten (*saṃskṛtalakṣaṇa*) der Sarvāstivādins in Verbindung zu bringen. Auch das Erfordernis, man müsse alle Namen des Unmanifestierten richtig kennen, um die Befreiung zu erreichen, könnte eine epische Neugestaltung der buddhistischen Überzeugung sein, man könne dem Leiden nicht ein Ende setzen, solange es sogar noch einen Dharma gibt, den man nicht kennt und richtig versteht.[419] Das Mahābhārata kennt auch den Ausdruck *avipraṇāśa* 'Nichtvernichtung' in Zusammenhang mit der Karma-Theorie. *Avipraṇāśa* wurde im Buddhismus manchmal als Synonym von *avijñapti* 'Nichtverständigung' benutzt.[420] Klarer ist eine Passage des im *Mahābhārata* befindlichen *Śāntiparvan*, wo über den vierfachen *dhyānayoga* gesprochen wird. Dies erinnert natürlich an die vier Versenkungsstufen (*dhyāna*) des Buddhismus. Das zu erreichende Ziel wird tatsächlich Nirvāṇa genannt. Die erste Versenkungsstufe (die einzige die beschrieben wird) enthält Überlegen (*vicāra*) und Nachdenken (*vitarka*), wie auch Wohlbehagen (*sukha*), genau so wie im Buddhismus.[421]

Die vielleicht früheste Spur einer Entlehnung buddhistisches Gedankenguts durch nicht-Buddhisten findet sich im *Mahābhāṣya*, dem "grossen Kommentar", des Patañjali. Dieser Text kommentiert die berühmte Grammatik des Pāṇini, und gehört der vedisch-brahmanischen Tradition an. Er hat als solcher nichts mit dem Buddhismus zu tun, und erwähnt diese Religion denn auch überhaupt nicht. Das *Mahābhāṣya* wurde

---

416 Es ist zu beachten, dass viele der zu besprechenden Entlehnungen sicher aus dem Sarvāstivāda stammen, und dass alle früheren Beispiele aus dieser Schule stammen *könnten*.
417 Chr. Lindtner ("Lokasaṃgraha, Buddhism and buddhi-yoga in the Gītā", Modern Evaluation of the Mahābhārata: Prof. R.K. Sharma Felicitation Volume, Delhi: Nag Publishers, 1995, S. 199-220) glaubt Mahāyāna Einflüsse auf die Bhagavadgītā nachweisen zu können.
418 Mhbh 12.228.29.
419 Mhbh 14.39.24; vgl. auch Mhbh 12.210.35.
420 Mhbh 15.42.4; Bronkhorst, Three Problems S. 67.
421 Mhbh 12.188.1 f.; vgl. Bronkhorst, Two Traditions S. 68 f.

wahrscheinlich im Nordwesten Indiens verfasst.[422] Dies ist bekanntlich auch die Gegend, wo Sarvāstivādins angesiedelt waren.[423]

[190]

Gründe für die Annahme einer Beeinflussung Patañjalis durch die Buddhisten gibt es nun tatsächlich.[424] Wir haben schon gesehen, dass die Sarvāstivādins, im Rahmen ihrer Pañcavastuka genannten Systematisierung, einige sprachliche Dharmas eingeführt hatten. Es handelt sich um die Masse des Wortes (*nāmakāya*), die Masse des Satzes (*padakāya*), und die Masse des Lautes (*vyañjanakāya*). Die ontologische Beschäftigung der Sarvāstivādins führte sie dazu, diese Dharmas in ihr System aufzunehmen. Diese Dharmas waren natürlich, wie alle anderen verursachten (*saṃskṛta*) Dharmas, momentan, dauerten also nicht mehr als ein Augenblick.

Das *Mahābhāṣya* des Patañjali teilt das Interesse der Sarvāstivādins an ontologischen Fragen nicht. Dieses Werk beabsichtigt vielmehr, Probleme der Grammatik Pāṇinis zu besprechen und, wo möglich, zu lösen. Patañjali setzt also das Werk Pāṇinis fort und erweitert es. Trotzdem finden wir beachtliche Unterschiede zwischen diesen beiden Denkern. Ein wichtiger Unterschied betrifft die Frage, welche Teile der Sprache die wirklichen Bedeutungsträger sind. Für Pāṇini sind dies die Nominalstämme, die Verbalwurzeln, und die Suffixe, d.h., die grammatischen Bestandteile der Wörter. Der Schluss liegt nahe, dass die an Wörtern und Sätzen haftenden Bedeutungen sekundär sind, und von den primären Bedeutungen abgeleitet werden. Diese Vorstellungen passen gut zu dem, was wir über die sprachlichen Ideen jener Zeit wissen. Um so erstaunlicher ist es, dass Patañjali die Ansicht vertritt, dass es vielmehr die Wörter sind, die die wirklichen Bedeutungsträger sind. Die Bedeutungen der Nominalstämme, der Verbalwurzeln, und der Suffixe sind, seiner Meinung nach, sekundär, und können nur von den Bedeutungen der Wörter abgeleitet werden.

Dieser Unterschied zwischen Pāṇini und Patañjali ist wesentlich, und erfordert eine Erklärung. Dazu kommt noch folgendes. Wir haben schon beobachtet, dass für die Grammatiker ontologische Fragen keine Rolle spielten. Dies gilt auch für die Auseinandersetzungen Patañjalis. Trotzdem erscheinen in seinem *Mahābhāṣya* einige Passagen, woraus hervorgeht, dass für ihn Laute und Wörter wirklich existierende Wesenheiten sind. Diese Wesenheiten sind ausserdem ewig. Auch hier stellt sich eine Frage, und zwar, woher kommt dieses ontologische Interesse des Patañjali?

---

[422] George Cardona, Pāṇini: a survey of research, Delhi: Motilal Banarsidass, 1980, S. 269-270, wiederholt das Argument Bhandarkars, dessenzufolge Patañjali nordwestlich von Sāketa (= Ayodhyā) gelebt hat. Vielleicht in der Gegend von Mathurā?

[423] Vgl. HBI S. 578. Es ist nicht ausgeschlossen, dass der griechische König Menandros auch in Mathurā regiert hat; vgl. Fussman, Ménandre S. 91 mit Anm. 61, S. 111 ff.

[424] Verweisungen wie oben, S. 105 Anm. 188.

Die beiden hier erwähnten Probleme lassen sich ohne weitere Schwierigkeiten durch die Annahme, Patañjali sei in diesen zwei Hinsichten direkt oder indirekt von den Sarvāstivādins beeinflusst worden, lösen. Ihre sprachliche Dharmas betreffen ja Laute und Wörter,[425] während sie [191] für Nominalstämme, Verbalwurzeln und Suffixe kein Interesse haben. Dazu kommt, dass für die Sarvāstivādins ontologische Fragen das Kernstück ihres Systems bilden. Die Tatsache, dass die sprachlichen Dharmas der Sarvāstivādins augenblicklich sind, während Patañjalis Laute und Wörter als ewig gedacht werden, wiegt nicht schwer: für die Buddhisten ist ja so gut wie alles momentan, und Patañjali war überhaupt nicht gebunden, auch wenn er Ideen an den Buddhisten entlehnte, damit auch ihre Augenblicklichkeitslehre anzunehmen.[426] Es sei hier noch kurz erwähnt, dass diese ontologische Überlegungen des Patañjali den Anfang einer Entwicklung in der indischen Philosophie bedeuten, die als Sphoṭa-Theorie Bekanntheit erworben hat. Und obwohl es hier nicht möglich ist, die Sphoṭa-Theorie in Einzelheiten darzustellen, sei hier trotzdem bemerkt, dass die Hauptvorstellungen dieser Theorie der buddhistischen Masse des Wortes (*nāmakāya*), Masse des Satzes (*padakāya*), und Masse des Lautes (*vyañjanakāya*) nicht unähnlich sind. Die Sphoṭa-Theorie könnte also durch den Sarvāstivāda inspiriert worden sein.

Es bestehen noch einige weitere Hinweise, die die Auffassung zu stützen scheinen, dass Patañjali in direkter oder indirekter Weise mit den Lehren und Texten der Sarvāstivādins vertraut gewesen sei, die wir hier aber nicht erwähnen können.[427] Die Annahme, Patañjali sei von den Sarvāstivādins beeinflusst worden, könnte es uns ermöglichen, das Datum ihrer systematisierenden Aktivitäten genauer festzulegen. Ihre sprachliche Dharmas sind ja Teil des Pañcavastuka, und haben ohne dies keinen Platz in der Dharma-Theorie. Es ist also wahrscheinlich, dass schon zur Zeit Patañjalis das Pañcavastuka erdacht worden war. Nun ist das Datum Patañjalis ziemlich genau bekannt. Er hat, aller Wahrscheinlichkeit nach, in der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts gearbeitet.[428] Das Pañcavastuka würde, so gesehen, schon im zweiten vorchristlichen Jahrhundert bestanden haben.

Nicht direkt ersichtlicher Einfluss vom Seiten des Buddhismus muss vielleicht auch für das brahmanische Denksystem des Vaiśeṣika postuliert werden. Auch hier trifft zu, dass seine älteste Texte den Buddhismus nicht erwähnen, so dass Schlüsse über

[425] Es sieht aus, als ob die Sarvāstivādins am Anfang nur zwei sprachliche Dharmas anerkannten; s. Bronkhorst, Three Problems S. 61 f.
[426] Kātyāyana, der Autor der im Mahābhāṣya enthaltenen sogenannten Vārttikas, scheint Patañjalis Interesse für die wirklichen Bedeutungsträger zu teilen, nicht aber seine ontologische Stellungnahmen. Kātyāyana hat während oder nach der Regierungszeit des Kaisers Aśoka gelebt, vielleicht gegen 200 vor unserer Zeitrechnung; siehe Hartmut Scharfe, "The Maurya dynasty and the Seleucids", KZ 85, 1971, S. 211-225.
[427] Johannes Bronkhorst, "The qualities of Sāṅkhya", WZKS 38 (Festschr. G. Oberhammer), 1994, S. 309-322, bes. S. 317 f.; "A note on Patañjali and the Buddhists", ABORI 75, 1994 [1995], S. 247-254.
[428] Cardona, Pāṇini S. 263-266.

buddhistischen Einfluss auch hier nur auf [192] Grund von tiefgehenden Ähnlichkeiten gezogen werden können. Diese gibt es nun aber tatsächlich.[429] Um dies einzusehen, erinnern wir hier nochmal kurz an die folgenden, von vielen Buddhisten akzeptierten, Punkte. Ein erstes Hauptanliegen der Sarvāstivādins und vieler anderen Buddhisten war, eine erschöpfende Aufzählung vom allem, das es überhaupt in der Welt gibt, darzubieten. Dieses Inventar wurde durch die Liste von Dharmas gebildet. Die Dharmas sind ja alles, was es gibt, und ihre erschöpfende Aufzählung ist also eine erschöpfende Aufzählung von allem, was es gibt. Eng verbunden mit diesem ersten Hauptanliegen war ein zweites, demzufolge zusammengesetzte Wesenheiten nicht wirklich bestehen. Dies konnte auch kaum anders sein, denn zusammengesetzte Wesenheiten sind ja keine Dharmas, und die Dharmas sind keine zusammengesetzte Wesenheiten. Ein dritter Hauptpunkt betrifft die Beziehung zwischen Sprache und vermeintlicher Wirklichkeit: ein Wagen besteht zwar nicht, das Wort Wagen wird aber verwendet, wenn die Bestandteile eines Wagens zusammengefügt da sind. Die Sprache erklärt in dieser Weise, wie wir dazu kommen, zu glauben, dass es überhaupt zusammengesetzte Wesenheiten gibt.

Diese drei Punkte sind kennzeichnend für das Denken vieler Buddhisten jener Zeit. Dazu kommen noch die Augenblicklichkeitslehre und die Atomlehre. Wie wir gesehen haben, haben die Sarvāstivādins sich sehr bemüht, ihr Gedankengut zu systematisieren und besonders diese zwei letzten Lehren auszuarbeiten. Aber die Augenblicklichkeits- und die Atomlehre an sich wurden anscheinend schon früh Gemeingut vieler Buddhisten.

Die hier erwähnten Punkte finden wir nun alle im brahmanischen Vaiśeṣika-System zurück. Hauptmerkmal dieses Systems ist wohl seine weitgeführte Rationalität, die es nicht scheut, manchmal gewagte Lehrstellungen aufzunehmen, wo die innere Konsistenz des Systems dies zu fordern scheint. Wie oben erklärt, war diese rationale Einstellung vielleicht zum ersten Mal in Indien im Denken der Sarvāstivādins in Erscheinung getreten. Sie könnte durch das Vaiśeṣika direkt oder indirekt vom Sarvāstivāda entlehnt worden sein.

Schauen wir jetzt die gerade erwähnten Punkte mal genauer an. Die Buddhisten hatten eine erschöpfende Aufzählung von dem, was es gibt. Die Vaiśeṣikas machten auch eine.[430] Ihre Liste musste aber ganz verschieden sein von der Dharma-Liste der Buddhisten, weil die Vaiśeṣikas nicht [193] mit dem zweiten Punkt der Buddhisten

[429] Bronkhorst, Quelques axiomes.

[430] Wilhelm Halbfass, "Zum Verhältnis von Karma und Tod im indischen Denken", in: Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst: Das Phänomen des Todes in asiatischer und abendländischer Religionstradition, hrsg. Gerhard Oberhammer, Wien: ÖAW (SAWW, 624. Bd.), 1995, S. 75-95, bes. S. 85, gibt die folgende Beschreibung des Systems: "Das klassische Vaiśeṣika ist ein umfassender Versuch, alles, was es in der Welt gibt, aufzuzählen und zu klassifizieren und gewissen fundamentalen Kategorien ..., d.h. Substanz ..., Qualität ... usw., zuzuordnen."

einverstanden waren. Für die Buddhisten gab es keine zusammengesetzten Wesenheiten; die Vaiśeṣikas behaupteten das Gegenteil: zusammengesetzte Wesenheiten bestehen, und sind nicht identisch mit ihren Bestandteilen. Ein Krug, zum Beispiel, besteht wirklich, und ist verschieden von seinen zwei Hälften. Dieser Standpunkt ermöglichte es natürlich auch nicht, mit dem dritten Punkt der Buddhisten einzustimmen. Für sie war unser falscher Glaube, es gebe zusammengesetzte Wesenheiten, bedingt durch die Worte der Sprache. Die Vaiśeṣikas drehten auch dies um, und nahmen an, dass die Wirklichkeit durch die Sprache bedingt wird, d.h., mit der Sprache in Übereinstimmung ist. Dies bedeutet mittlerweile auch, dass es möglich ist aus dem Sprachgebrauch Schlüsse über die Wirklichkeit zu ziehen.

Die Atomlehre ist ein wesentlicher Teil des Vaiśeṣika. Dabei ist es wichtig festzustellen, dass die Atome, jedenfalls in der klassischen Gestalt des Systems, keine räumliche Ausgedehntheit besitzen. Dies ist natürlich gerade das gleiche, das wir auch bei den Sarvāstivādins gesehen haben. Aber das Vaiśeṣika kennt auch eine Augenblicklichkeitslehre, die besonders klar in Zusammenhang mit geistigen Vorgängen in Erscheinung tritt. Dabei fällt auf, dass auch die Vaiśeṣikas zwei gleichzeitige Geistesvorgänge in einer einzigen Person für unmöglich halten. Diesen Glaube haben wir schon bei den Sarvāstivādins kennengelernt, und er wurde auch von anderen Buddhisten übernommen.

Es ist in einem Abschnitt über die buddhistische Lehre natürlich nicht möglich, ein nicht-buddhistisches System in Einzelheiten zu besprechen. Die gerade gegebenen Andeutungen müssen genügen, und für vollständigere Darstellungen sei nach der einschlägigen Literatur verwiesen.[431] Hauptsache ist hier festzustellen, wie ähnlich das Vaiśeṣika-System, trotz den vielen Unterschieden, zu den buddhistischen Systemen ist. Diese Ähnlichkeit gestattet uns, das Vaiśeṣika als eine Reaktion gegen den Buddhismus, genauer, gegen die buddhistischen Denksysteme, aufzufassen. Keine derartige Erklärung scheint möglich mit Hinsicht auf andere religiöse und intellektuelle Bewegungen jener Zeit.[432] Es sei hier noch erwähnt, dass die spätere Entwicklung des Vaiśeṣika, jetzt in Verbindung [194] mit der Nyāya-Schule, eine ständige Auseinandersetzung mit dem Buddhismus aufweist.[433]

---

[431] Für eine Darstellung des klassischen Systems, siehe Frauwallner, Gesch.d.ind.Phil., Heft II, S. 197-247; weiter Bronkhorst, Quelques axiomes.

[432] Johannes Bronkhorst, "Sanskrit and reality: the Buddhist contribution", Ideology and Status of Sanskrit: Contributions to the history of the Sanskrit language, hrsg. Jan E.M. Houben, Leiden: E.J. Brill, 1996, S. 109-135, bes. S. 121 f.

[433] Siehe dazu z.B. Dharmendra Nath Shastri, Critique of Indian Realism: a study of the conflict between the Nyāya-Vaiśeṣika & the Buddhist Dignāga school, Agra University, 1964. Für Auseinandersetzungen mit dem Buddhismus auch in anderen brahmanischen Schulen, siehe Chitrarekha V. Kher, Buddhism as Presented by the Brahmanical Systems, Delhi: Sri Satguru Publications (Bibliotheca Indo-Buddhica Series no. 92), 1992.

Richten wir uns jetzt auf den Einfluss, der Nāgārjuna ausserhalb des Buddhismus ausgeübt hat, so finden wir, dass die Lage auch hier nicht ganz klar, und noch kaum ernsthaft untersucht worden ist. Einige Bemerkungen können trotzdem gemacht werden. Wir haben gesehen, wie das System der Sarvāstivādins gegen Nāgārjunas Hauptangriffe ziemlich immun war, und zwar deswegen, dass gemäss alter Schullehre des Sarvāstāstivāda Objekte schon bestehen, ehe sie entstehen. Nun gibt es eine ähnliche Lehre im brahmanischen System des Sāṃkhya. Diese Lehre hat unter dem Namen "Lehre der bereits in der Ursache vorhandenen (*sat*) Wirkung (*kārya*)" (*satkāryavāda*) Bekanntheit erworben. Forscher haben schon wiederholt darauf hingewiesen, dass diese Lehre relativ spät aufgekommen zu sein scheint: wir begegnen ihr zum ersten Mal bei Āryadeva, vielleicht einem jüngeren Zeitgenosse des Nāgārjuna. Dazu kommt, dass sie nicht sehr gut in der ältesten uns bekannten Gestalt des Sāṃkhya einzupassen scheint.[434] Es ist nicht erstaunlich, dass schon vor 60 Jahren ein Forscher die Vermutung ausgesprochen hat, "ob nicht vielleicht *satkārya* selbst nur ein Aspekt einer Diskussion mit Mādhyamika-Buddhisten ist".[435] Es ist vielleicht nicht möglich, diese Vermutung streng zu beweisen. Es ist durchaus denkbar, dass Nāgārjuna und das Sāṃkhya System beide auf eine Problematik reagierten, die schon vor Nāgārjuna die Geister beschäftigte. Es ist aber sehr wahrscheinlich, dass diese Problematik, die ja auf die Annahme einer engen Entsprechung zwischen Worten und Dingen beruht, letzten Endes buddhistischer Herkunft ist.

Die Beschäftigung mit dieser Problematik während eines wichtigen Teiles des ersten Jahrtausends lässt sich ohne Schwierigkeiten in den Schriften aller brahmanischen Denkschulen, und sogar im Jinismus, verfolgen. Es ist nicht möglich, die verschiedenen Stellungnahmen hier im Einzelnen darzustellen. Stellen wir nur fest, dass diese Auseinandersetzungen [195] die klassische Gestalt der brahmanischen Schulen eingehend, manchmal auch bestimmend, beeinflusst haben.[436]

Mit Nāgārjuna sind wir in einer Zeit angekommen, wo die Texte der verschiedenen Denkrichtungen anfangen, sich explizit mit den Meinungen Andersdenkender auseinanderzusetzen. Hauptziel ist dabei natürlich, die eigenen Meinungen zu verteidigen, und die Meinungen der Anderen als unrichtig darzustellen. Diese Auseinandersetzungen hatten aber als unausweichbare Nebenwirkung, dass die Schulen einander in vielen Einzelheiten beeinflussten. Ein schönes Beispiel ist die Entwicklung der Logik, die eben in ständigem Austausch von Ideen zwischen

[434] Für Einzelheiten, siehe Bronkhorst, Qualities of Sāṅkhya S. 315 f.
[435] Walter Liebenthal, Satkārya in der Darstellung seiner buddhistischen Gegner: Die prakṛti-parīkṣā im Tattvasaṃgraha des Śāntirakṣita zusammen mit der Pañjikā des Kamalaśīla übersetzt und ausführlich interpretiert, Stuttgart - Berlin: W. Kohlhammer (Beiträge zur indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte, 9), 1934, S. 9 Anm. 11.
[436] Siehe Bronkhorst, Correspondence principle; id., Langage et réalité: sur un épisode de la pensée indienne (in Vorbereitung).

hauptsächlich buddhistischen und brahmanischen Denkern zustande kam. Der Beitrag der Buddhisten zu dieser Entwicklung war gross und entscheidend, kann hier aber nicht besprochen werden, weil diese Entwicklung ziemlich weit von der eigentlichen Lehre des Buddhismus entfernt ist.

Interessanter von dieser Sicht her ist der Einfluss des Mahāyāna Buddhismus auf die Vedānta-Philosophie, insbesondere auf den Advaita Vedānta. Die Vedānta-Philosophie stützt sich natürlich in erster Linie auf die vedischen Upanischaden; Vedānta bedeutet ja 'Ende des Veda', und ist eine Bezeichnung der Upanischaden. Trotzdem gehören die betreffenden Upanischaden zu vorchristlicher Zeit, teilweise wahrscheinlich sogar vor dem Datum des Buddha, während die Vedānta-Philosophie sich erst spät, später als die anderen Hauptphilosophien Indiens, durchgesetzt hat.

Ein Denker, der sich vielleicht als Vedāntin betrachtete, ist Bhartṛhari. Er gibt in seinem Hauptwerk, dem *Vākyapadīya*, irgendwo die Meinung der *trayyantavedin* 'Kenner des Endes des dreifachen [Wissens]', d.h., 'Kenner der Upanischaden', wieder, und es spricht einiges dafür, dass er hier seine eigene Meinung gibt.[437] Bhartṛharis Denken zeigt nun in vielfacher Weise den Einfluss des Buddhismus. Wie die Buddhisten, geht er von einer tiefgehenden Entsprechung zwischen Worten und Dingen aus. Dies geht so weit, dass er sogar behauptet, das Vorhandensein der Wörter 'Himmel' und 'Gottheit' erlaube die Schlussfolgerung, dass Himmel und Gottheiten tatsächlich bestehen.[438] Wie die Buddhisten, [196] glaubt auch Bhartṛhari, dass die Erscheinungswelt letzten Endes nicht wirklich besteht. Genauer gesagt, jedes Ding hat eine wirkliche und eine unwirkliche Seite. Die wirkliche Seite der Dinge ist identisch mit der höchsten Wirklichkeit, der Totalität von allem, was besteht. Diese höchste Wirklichkeit wird durch die Worte der Sprache geteilt. Hier weicht Bhartṛhari natürlich vom buddhistischen Denken ab, das ja keine zusammengesetzten Wesenheiten als wirklich bestehend akzeptiert. Aber die Rolle der Sprache ist ähnlich. In beiden Fällen sind es die Worte, die an die Objekte der Erscheinungswelt eine scheinbare Wirklichkeit verleihen.

Zu den alten Texten des Advaita Vedānta rechnet man das *Āgamaśāstra*, das einem Gauḍapāda zugeschrieben wird. Der Einfluss des Mahāyāna ist hier sehr klar. Es ist insbesondere seit längerer Zeit bekannt, dass das vierte Kapitel dieses Werkes entweder von einem Buddhisten, oder von einem stark durch den Buddhismus

---

[437] Die Stelle findet sich Vkp 3.3.72. Vgl. dazu Jan E.M. Houben, The Saṃbandha-samuddeśa (chapter on relation) and Bhartṛhari's Philosophy of Language: A study of Bhartṛhari Ṣaṃbandha-samuddeśa in the context of the Vākyapadīya with a translation of Helārāja's commentary Prakīrṇa-prakāśa, Groningen: Egbert Forsten (Gonda Indological Studies, 2), 1995, S. 292 f.; Bronkhorst, Sanskrit and reality S. 126.

[438] Bronkhorst, Sanskrit and reality S. 128. Auch die jetzt folgenden Beobachtungen beruhen auf diesem Aufsatz und auf Bronkhorst, L'absolu dans le Vākyapadīya. Siehe weiter Hajime Nakamura, "Bhartṛhari and Buddhism", JGJKSV 28, 1972, S. 395-405; "Buddhist influence upon the Vākyapadīya", JGJKṠV 29, 1973, S. 367-387; "The concept of Brahman in Bhartṛhari's philosophy", JORM 40-41, 1981, S. 135-149, bes. S. 145.

geprägten Vedāntin geschrieben worden ist.[439] Ein Lehrsatz, der das *Āgamaśāstra* besonders kennzeichnet, ist die These vom Nichtentstandensein der Erscheinungswelt. Dieser Lehrsatz ist so gut wie sicher aus dem Buddhismus entliehen worden.

Die Frage in wieweit der grosse Śaṅkara durch den Buddhismus beeinflusst worden ist, ist noch immer nicht gelöst.[440] Sicher ist, dass er schon früh auch durch andere Vedāntins davon beschuldigt wurde. Rāmānuja nannte ihn sogar einen versteckten Buddhist.[441] Seine Beziehung zu ‘Gauḍapāda’ wird durch die Tradition hervorgehoben und durch einen anscheinend durch ihn selbst hergestellten Kommentar auf das *Āgamaśāstra* [197] bestätigt. Śaṅkaras manchmal heftige Angriffe gegen den Buddhismus machen es wohl wenig wahrscheinlich, dass er viel direkt am Buddhismus entlieh. Indirekte Beeinflussung — über ‘Gauḍapāda’ und evtl. andere Autoren — kann aber nicht ausgeschlossen werden.

Es ist oben schon auf einige Verse des *Mahābhārata* hingewiesen worden, die buddhistischen Einfluss auf den Yoga verraten. Der buddhistische Einfluss auf den klassischen Yoga ist seit langem bekannt.[442] Es sei hier zuerst kurz erinnert an dem, was oben über den älteren Yoga gesagt worden ist. Es handelte sich da um asketische Praktiken, bei denen die körperliche und geistige Immobilisierung in der Vordergrund steht. Diese Praktiken konstituierten einen Weg zur Befreiung, der sich vom Weg durch Einsicht (*sāṃkhya*) unterschied. Dieser vorklassische Yoga hat schon früh den Buddhismus beeinflusst, wie wir gesehen haben. Durch Übernahme und Adaptierung bestimmter Ideen und Praktiken des Buddhismus hat sich anderseits der vorklassische Yoga bis zu seiner klassischen — im *Yoga Sūtra* und *Yoga Bhāṣya*[443] verkörperten — Gestalt entwickelt.

---

[439] Vgl. Vidhushekhara Bhattacharya, The Āgamaśāstra of Gauḍapāda edited, translated and annotated, First edition 1943, Nachdruck Delhi: Motilal Banarsidass, 1989, mit einem neuen ‘Foreword’ von Christian Lindtner; Tilmann Vetter, "Die Gauḍapādīya-Kārikās: zur Entstehung und zur Bedeutung von (a)dvaita", WZKS 22, 1978, S. 95-131; Richard King, "Śūnyatā and ajāti: absolutism and the philosophies of Nāgārjuna and Gauḍapāda", JIP 17, 1989, S. 385-405; id., Early Advaita Vedānta and Buddhism: The Mahāyāna context of the Gauḍapādīya-kārikā, SUNY Press, 1995;.id., "Early Advaita Vedānta: the date and authorship of the Gauḍapādīyakārikā", IIJ 38, 1995, S. 317-355.

[440] Für eine kurze Beschreibung der Kontroverse, siehe Karl H. Potter, Encyclopedia of Indian Philosophies III: Advaita Vedānta up to Śaṃkara and his pupils, Delhi: Motilal Banarsidass, 1981, S. 20-21 und 604 Anm. 29-31.

[441] *pracchanna-bauddha*; Natalia Isayeva, Shankara and Indian Philosophy, SUNY Press, 1993, S. 14, mit Verweisung auf Śrībhāṣya 2.2.27. Auch das Padma Purāṇa und Vijñānabhikṣu zu Sāṃkhya Sūtra 1.22 benutzen diesen Ausdruck in diesem Zusammenhang; siehe Richard Garbe, Die Sâṃkhya-Philosophie: Eine Darstellung des indischen Rationalismus, zweite umgearbeitete Auflage, Leipzig: H. Haessel, 1917, S. 101 Anm. 2.

[442] VP, "Le bouddhisme et le Yoga de Patañjali", MCB 5, 1936-1937, S. 223-242; Bronkhorst, Two Traditions S. 68-77; Koichi Yamashita, Pātañjala Yoga Philosophy with reference to Buddhism, Calcutta: Firma KLM, 1994.

[443] Das Yoga Sūtra wird meistens einem Patañjali, das Yoga Bhāṣya einem Vyāsa zugeschrieben. Es handelt sich hier aber um eine ziemlich junge Tradition; ältere Zeugnisse schreiben vielmehr die Gesamtheit Sūtra und Bhāṣya dem Patañjali zu. Siehe dazu Johannes Bronkhorst, "Patañjali and the Yoga sūtras", StII 10, 1984 [1985], S. 191-212.

Dabei hatte der Buddhismus folgendes beizutragen. Der vorklassische, nicht-buddhistische, Yoga hatte der körperlichen und geistigen Immobilisierung nachgestrebt. Dieses Bestreben, besonders die geistige Immobilisierung, hatte der Buddhismus zwar schon früh in seiner Geschichte übernommen, war aber nicht der Ansicht, dass diese geistige Immobilisierung reichen würde, um das höchste Ziel zu erreichen. Dazu war zusätzlich die Beseitigung bestimmter geistiger Besudelungen — die Texte sprechen meistens von Befleckungen (*āsrava*), aber auch von Neigungen (*anuśaya*), Eindrücken (*vāsanā*), Samen (*bīja*), oder Absichten (*āśaya*), manchmal auch von Willensregungen (*saṃskāra*) — erforderlich. Dieses Element hat nun tatsächlich einen Platz im *Yoga Sūtra* gefunden, und alle gerade erwähnten Termini, mit Ausnahme von *āsrava*, werden denn auch im *Yoga Sūtra* benutzt.[444] Ganz praktisch bedeutet dies, dass der Yoga, durch den Einfluss des Buddhismus, nicht mehr ausschliesslich der Unterdrückung des Geistes nachstrebte, aber auch — und dies war neu — durch Beseitigung dieser Willensregungen eine bleibende Veränderung des Geistes zu erreichen suchte.
[198]

Nebst diesem wesentlichen Beitrag des Buddhismus zum klassichen Yoga, enthält das *Yoga Sūtra* etliche sonstige Parallelen zu buddhistischen Praktiken und Lehren. Hier erwähnen wir nur die vier Konzentrationen in YS 1.17 — die sich inhaltlich und terminologisch als Parallelen der vier buddhistischen Versenkungsstufen (*dhyāna*) beweisen —, die vier Unermesslichen (*apramāṇa*) (YS 1.33), und die fünf Fähigkeiten (*indriya*) oder Kräfte (*bala*) (YS 1.20), die uns alle aus dem Buddhismus vertraut sind.

3. Triebkräfte

Zum Schluss werden wir versuchen einige in der oben skizzierten Entwicklung des indischen Buddhismus besonders wichtige Triebkräfte zu identifizieren, und zwar folgende:

Der Buddhismus entstand bekanntlich innerhalb der sogenannten Śramaṇa-Bewegung. Mit den anderen dazu gehörigen Strömungen hatte es verschiedene Eigenschaften gemein, besonders den Glauben an den Kreislauf von durch Werke bedingten Wiedergeburten, und die Suche nach Befreiung. Aber der Buddhismus nahm eine <u>Sonderstelle</u> innerhalb dieser Bewegung ein. Sowohl seine Auffassung von Werken wie auch die von ihm gepredigte Methode unterschieden sich von den in den anderen Strömungen anerkannten Werken und Methoden. Besonders die Verbindung zwischen Methode und Befreiung vom Kreislauf der Wiedergeburten war im

[444] Siehe Konrad Meisig, Yogasūtra-Konkordanz, Wiesbaden: Otto Harrassowitz (Freiburger Beiträge zur Indologie, 22), 1988.

Buddhismus weniger evident als in den anderen Strömungen. Dies führte dazu, dass die Buddhisten beinah vom Anfang an auf die Suche nach der richtigen Methode gewesen sind, und dabei manchmal der Anziehungskraft der Methoden anderer Bewegungen keinen Widerstand leisten konnten.

Ein zweiter Faktor war die Rolle, die das Nicht-Selbst im Buddhismus gespielt hat. Am Anfang wahrscheinlich nichts anderes als die Ablehnung der Einsicht in die wahre Natur des Selbst, die in anderen Strömungen der Śramaṇa-Bewegung als Methode zur Erreichung der Befreiung anerkannt wurde, hat sich die Idee des Nicht-Selbst zu einem Grunddogma des Buddhismus entwickelt. Sie hat insbesondere zur Lehre der Nicht-Existenz von zusammengesetzten Wesenheiten Anlass gegeben. Die konstituierenden Elemente, die Dharmas, wurden mithin die einzig existierenden Daseinselemente, und die Dharma-Theorie entwickelte sich zu einer Ontologie. Später machte man einen noch weiteren Schritt, und verneinte auch die Existenz der Dharmas; auch diesmal fand man eine Rechtfertigung im Dogma des Nicht-Selbst.

Das Problem der Nicht-Existenz zusammengesetzter Wesenheiten gab Anlass zu Überlegungen über die Verbindung zwischen Worten und Dingen. Unsere alltägliche Überzeugung, zusammengesetzte Wesenheiten, wie wir selber, bestehen wirklich, erklärt sich aus der Benutzung von Worten. [199] Ein Wagen besteht nähmlich nicht wirklich, er ist nichts als ein Wort. Nāgārjuna hat diese Überlegungen weitergeführt, so dass sie jetzt nicht nur Worte, aber auch Sätze betreffen. Diese Erweiterung ermöglichte es ihm, nicht nur zu behaupten, aber auch zu beweisen, dass die scheinbare Wirklichkeit nicht wirklich besteht.

Die gerade skizzierte Entwicklung konnte stattfinden, weil in der Zwischenzeit ein für Indien neues Element in den Buddhismus eingedrungen war. Es handelt sich um die Tradition der Rationalität, d.h. der Bereitschaft, sich mit Andersdenkenden auseinanderzusetzen. Es ist möglich, dass diese Tradition durch Berührung mit den in Nordwestindien angesessenen Griechen zustande gekommen ist. Diese Tradition hat sich bald in Indien verbreitet, und kennzeichnet die weitere Entwicklung, nicht nur des buddhistischen Denkens, aber der indischen Philosophie im allgemeinen.

Ein letztes Element, dass hier zu erwähnen ist, ist das Interesse, das die buddhistischen Denker dauernd der religiösen Praxis gezeigt haben. Dies bedeutet nicht notwendigerweise, dass viele von ihnen tatsächlich Meditationsübungen gemacht hätten. Es sind vielmehr die Vorstellungen über solche Erfahrungen, die öfters das Wirklichkeitsbild der Buddhisten bedingt haben. Schon in kanonischer Zeit werden drei Daseinsebenen in der objektiven Welt unterschieden, die mit bestimmten Meditationszuständen korrespondieren. Spätere Entwicklungen, wie der Idealismus des Yogācāra, sind wahrscheinlich durch ähnliche Überlegungen mit-inspiriert worden.

Das Zusammenspiel dieser, und anderer, Faktoren hat dem indischen Buddhismus seinen Reichtum an Lehren und Ideen gegeben, deren einige in den obigen Seiten dargestellt worden sind. Diese Lehren und Ideen haben auch einen tiefgreifenden Einfluss auf die nicht-Buddhisten Indiens ausgeübt. Es ist z.B. fragwürdig, ob die klassische indische Philosophie ohne die Anwesenheit des Buddhismus je entstanden wäre. Jedenfalls würde sie in diesem Fall eine ganz andere Gestalt gehabt haben als die, die sie jetzt hat. Es ist ebenfalls klar, dass der klassische Yoga, der an sich überhaupt nicht buddhistisch ist, stark durch den Buddhismus geprägt worden ist. Der Buddhismus hat also den klassischen Yoga weitgehend bedingt, und nicht umgekehrt, wie es manchmal behauptet wird.

Abkürzungsverzeichnis

Die Abkürzungen stimmen wo möglich mit dem *Abkürzungsverzeichnis zur buddhistischen Literatur in Indien und Südostasien, insbesondere zu den Veröffentlichungen der Kommission für buddhistische Studien der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, herausgegeben von Heinz Bechert, Vorabdruck, Göttingen 1988, überein.

AAWG	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Kl.
AAWL	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse
Abhidh-avat(V)	Marcel van Velthem (trad.), Le traité de la descente dans la profonde loi (Abhidharmāvatāraśāstra) de l'Arhat Skandhila, Louvain 1977 (PIOL 16)
Abhidh-hṛ(A)	I. Armelin (trad.), Le coeur de la loi suprême, Traité de Fa-cheng, Abhidharmahṛdayaśāstra de Dharmaśrī, Paris 1978
Abhidh-k(VP)	Vasubandhu, Abhidharmakośa, traduit et annoté par Louis de La Vallée Poussin, 6 vols., Paris 1923-1931
Abhidh-k-bh(D)	Abhidharmakośa and Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra, pts. 1-4, ed. Swami Dwarikadas Shastri, Varanasi 1970-1973 (BBhS 5,6,7,9)
Abhidh-k-bh(Hi)	Akira Hirakawa, Index to the Abhidharmakośabhāṣya, pt. 1-3, Tokyo 1973-1978

Abhidh-k-bh(P)	Vasubandhu, Abhidharmakośabhāṣya, ed. P. Pradhan, rev. 2nd ed. Aruna Haldar, Patna 1975 (TSWS 8)
Abhidh-k-bh(Pā)	Bhikkhu Pāsādika, Kanonische Zitate im Abhidharmakośabhāṣya des Vasubandhu, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989 (SWTF, Beiheft 1)
ABORI	Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona
ADAW	Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst
AdSP(Conze)	Edward Conze (ed. and transl.), The Gilgit Manuscript of the Aṣṭādaśasāhasrikā-prajñāpāramitā, chapters 55 to 70, chapters 70 to 82, Roma 1962, 1974 (SOR XXVI, XLVI)
ALB	The Brahmavidyā, Adyar Library Bulletin, Madras
Amṛtar(B)	José van den Broeck, La saveur de l'immortel (A-p'i-t'an Kan Lu Wei Lun), La version chinoise de l'Amṛtarasa de Ghoṣaka (TI 1553), Louvain 1977 (PIOL 15)
AN	Aṅguttara-Nikāya, ed. R. Morris, E. Hardy, 5 vols., London 1885-1900 (PTS); vol. 6 (Indexes, by M. Hunt and C.A.F. Rhys Davids), London 1910 (PTS)
ANISt	Alt- und Neu-Indische Studien, Hamburg
ArchOr	Archiv Orientální, Praha
AS	Asiatische Studien, Études Asiatiques, Bern
ASP(Vaidya)	Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, ed. P.L. Vaidya, Darbhanga 1960 (BST 4)
Bareau, IndBuddh	André Bareau, "Der indische Buddhismus", Die Religionen Indiens, Bd. 3, Stuttgart 1964, pp. 1-213 (RM 13)
Bareau, Recherches	André Bareau, Recherche sur la biographie du Bouddha dans les Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens, 3 vols., Paris 1963, 1970, 1971 (PEFEO 53; 77, 1-2)
Bareau, SBPV	André Bareau, Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule, Saigon 1955 (PEFEO 38)
BBhS	Bauddha Bharati Series, Varanasi
Bd.	Band
Bechert, Einleitung	Heinz Bechert, "Einleitung", in: Bechert, Schulz. I, S. 20-54
Bechert, Schulz.	Heinz Bechert (Ed.), Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hīnayāna Literatur, 2 Bde., (Symp III,1,2), Göttingen 1985-1987 (AAWG 149)

Bechert, Sprache	Heinz Bechert (ed.), Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung, The Language of the Earliest Buddhist Tradition, (Symp II), Göttingen 1980 (AAWG 117)
BEFEO	Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, Paris
BEI	Bulletin d'Études Indiennes, Paris
Bernhard, Zur Interpretation	Franz Bernhard, "Zur Interpretation der Pratītyasamutpāda-Formel", WZKS 12-13 (Festschr. Erich Frauwallner), 1968, S. 53-63
BF	The Buddhist Forum, London: School of Oriental and African Studies, 1990 ff.
BK	Bukkyō Kenkyū, Buddhist Studies, Hamamatsu
BM	Biliothèque du Muséon, Louvain
Bodewitz, Jyotiṣṭoma Ritual	H. W. Bodewitz, The Jyotiṣṭoma Ritual: Jaiminīya Brāhmaṇa I, 66-364, Leiden etc.: E. J. Brill, 1990
BORI	Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona
Braarvig, Akṣayamatinirdeśasūtra	Jens Braarvig, Akṣayamatinirdeśasūtra Vol. II: The tradition of imperishability in Buddhist thought, Oslo: Solum Forlag, 1993
Bronkhorst, Correspondence principle	Johannes Bronkhorst, "The correspondence principle and its impact on Indian philosophy", Studies in the History of Indian Thought / Indo-Shisōshi Kenkyū (Kyoto) 8, 1996, S. 1-19
Bronkhorst, Dharma and Abhidharma	Johannes Bronkhorst, "Dharma and Abhidharma", BSOAS 48 (1985), S. 305-320
Bronkhorst, L'absolu dans le Vākyapadīya	Johannes Bronkhorst, "Études sur Bhartṛhari, 4: L'absolu dans le Vākyapadīya et son lien avec le Madhyamaka", AS 46(1), 1992, S. 56-80
Bronkhorst, Nāgārjuna's logic	Johannes Bronkhorst, "Nāgārjuna's logic", erscheint voraussichtlich 1997
Bronkhorst, Qualities of Sāṅkhya	Johannes Bronkhorst, "The qualities of Sāṅkhya", WZKS 38 (Festschr. G. Oberhammer), 1994, S. 309-322
Bronkhorst, Quelques axiomes	Johannes Bronkhorst, "Quelques axiomes du Vaiśeṣika", Les Cahiers de Philosophie 14 ("L'orient de la pensée: philosophies en Inde"), 1992, S. 95-110
Bronkhorst, Sanskrit and reality	Johannes Bronkhorst, "Sanskrit and reality: the Buddhist contribution", Ideology and Status of Sanskrit: Contributions to the history of the Sanskrit language, hrsg. Jan E.M. Houben, Leiden: E.J. Brill, 1996, S. 109-135

Bronkhorst, Three Problems	Johannes Bronkhorst, Three Problems pertaining to the Mahābhāṣya, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute (Post-graduate and Research Department Series, 30)
Bronkhorst, Two Sources	Johannes Bronkhorst, The Two Sources of Indian Asceticism, Bern: Peter Lang, 1993
Bronkhorst, Two Traditions	Johannes Bronkhorst, The Two Traditions of Meditation in Ancient India, zweite verbesserte Auflage, Delhi: Motilal Banarsidass, 1993
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, London
BSR	Buddhist Studies Review, London
BST	Buddhist Sanskrit Texts, Darbhanga
Buswell and Jaini, Development	Robert E. Buswell and Padmanabh S. Jaini, "The development of Abhidharma philosophy", in: EIP, vol. VII: Abhidharma Buddhism to 150 A.D., ed. K. Potter, Delhi: Motilal Banarsidass, 1996; S. 73-119
Cardona, Pāṇini	George Cardona, Pāṇini, A Survey of Research, The Hague, Paris 1976 (Trends of Linguistics, State-of-the-Art Reports 6)
Ch-Up	Chāndogya-Upaniṣad
Cohen, Discontented categories	Richard S. Cohen, "Discontented categories: Hīnayāna and Mahāyāna in Indian Buddhist history", Journal of the American Academy of Religion 63(1), 1995, S. 1-25
Conze, Buddhist Thought	Edward Conze, Buddhist Thought in India: Three phases of Buddhist philosophy, London: Georges Allen & Unwin, 1962
Cox, Attainment	Collett Cox, "Attainment through abandonment: the Sarvāstivādin path of removing defilements", in: Paths to Liberation: The Mārga and its transformation in Buddhist thought, ed. Robert E. Buswell and Robert M. Gimello, Honolulu: Kuroda Institute, University of Hawaii (Studies in East Asian Buddhism, 7), 1992, S. 63-105
Cox, Disputed Dharmas	Collett Cox, Disputed Dharmas, Early Buddhist Theories on Existence: An annotated translation of the section on factors dissociated from thought from Saṅghabhadra's Nyāyānusāra, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series, XI), 1995

Cox, Mindfulness and memory	Collett Cox, "Mindfulness and memory: the scope of *smṛti* from early Buddhism to the Sarvāstivādin Abhidharma", in: The Mirror of Memory: Reflections on mindfulness and remembrance in Indian and Tibetan Buddhism, hrsg. Janet Gyatso, SUNY Press, 1992, S. 67-108
Cox, Unbroken treatise	Collett Cox, "The unbroken treatise: scripture and argument in early Buddhist scholasticism", in: Innovation in Religious Traditions: Essays in the interpretation of religious change, hrsg. Michael A. Williams, Collett Cox und Martin S. Jaffee, Berlin - New York: Mouton De Gruyter (Religion and Society, 31), 1992, S. 143-189
CPD	A Critical Pāli Dictionary, begun by V. Trenckner, ed. D. Anderson, H. Smith, H. Hendriksen, vol. I, Copenhagen 1924-1948, vol. II (fasc. 1ff.), Copenhagen 1960 ff.
CPS	Ernst Waldschmidt, Das Catuṣpariṣatsūtra, Eine kanonische Lehrschrift über die Begründung der buddhistischen Gemeinde, T. I-III, Berlin 1952-1962 (ADAW 1952, 2; 1956, 1; 1960, 1)
CT	Ernst Waldschmidt, Von Ceylon bis Turfan, Schriften zur Geschichte, Literatur, Religion und Kunst des indischen Kulturraumes (Festgabe zum 70. Geburtstag), Göttingen 1967
Dayal, Bodhisattva Doctrine	Har Dayal, The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature, 1932, Nachdruck 1970, Delhi: Motilal Banarsidass
Daśo	Kusum Mittal, Dogmatische Begriffsreihen im älteren Buddhismus, I: Fragmente des Daśottarasūtra aus zentralasiatischen Sanskrit-Handschriften [I-VIII], u. Dieter Schlingloff, Dogmatische Begriffsreihen im älteren Buddhismus, Ia: Daśottarasūtra IX-X, Berlin 1957, 1962 (STT 4, 4a)
DaśoE(Trip)	Chandrabhāl Tripāṭhī, "Die Einleitung des Daśottarasūtra und Nidānasaṃyukta", Pratidānam, pp. 275-282
deJ.	Jan Willem de Jong
Demiéville, Les versions chinoises	Paul Demiéville, "Les versions chinoises du Milindapañha (I)", BEFEO 24 (1924), S. 1-258
Dessein, Allerlei	Bart Dessein, Allerlei betreffende de Kern der Scholastiek (Saṃyuktābhidharma-hṛdayaśāstra - T. Vol. 28, Nr. 1552), unveröffentlichte Doktorarbeit Universität Gent, 1994

Dhp	Dhammapada, ed. Suriyagoḍa Sumaṅgala Thera, London 1914 (PTS)
Dhsk	Siglinde Dietz, Fragmente des Dharmaskandha, Ein Abhidharma-Text in Sanskrit aus Gilgit, Göttingen 1984 (AAWG 142)
DN	Dīghanikāya, ed. T.W. Rhys Davids, J.E. Carpenter, 3 vols. 1890-1911 (PTS)
Durt, Daijô	Hubert Durt, "Daijô", in: Hôbôgirin, Fasc. 7, 1994, S. 767-801
EĀ	Ekottarāgama (= TI 125)
EB	The Eastern Buddhist, Kyōto
Edgerton, Meaning of Sāṃkhya and Yoga	Franklin Edgerton, "The meaning of Sāṃkhya and Yoga", American Journal of Philology 45, 1924, S. 1-46
EIP	The Encyclopedia of Indian Philosophies, ed. Karl H. Potter, Delhi 1970 ff.
É.La.	Étienne Lamotte
Falk, Schrift	Harry Falk, Schrift im alten Indien: Ein Forschungsbericht mit Anmerkungen, Tübingen: Gunter Narr (ScriptOralia 56), 1993
FBI	Freiburger Beiträge zur Indologie, Wiesbaden
Feer, Études bouddhiques	M. Feer, "Études bouddhiques: les quatre vérités et la prédication de Bénarès (Dharma-cakra-pravartanam)", JA Sixième Série, 15, S. 345-472
Festschr.	Festschrift
Forman, Problem of Pure Consciousness	Robert K.C. Forman (Hrsg.), The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy, Oxford University Press, 1990
Franke, Dīghanikāya	R. Otto Franke, Dīghanikāya: Das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons in Auswahl übersetzt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913
Frauwallner, AbhidhSt	Erich Frauwallner, "Abhidharma-Studien", I: WZKSO 7 (1963), pp. 20-36, II: WZKSO 8 (1964), pp. 59-99, III: WZKS 15 (1971), pp. 69-102, IV: ibid., pp. 103-121, WZKS 16 (1972), pp. 95-152, V: WZKS 17 (1973), pp. 97-121
Frauwallner, Dignāga	Erich Frauwallner, "Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung", WZKSO 3 (1959), pp. 83-165 = KlSchr S. 759-841
Frauwallner, Entstehung	Erich Frauwallner, "Die Entstehung der buddhistischen Systeme", NAWG 1971, pp. 113-127
Frauwallner, Gesch.d.ind.Phil	Erich Frauwallner, Geschichte der indischen Philosophie, 2 Bde., Salzburg 1953, 1956
Frauwallner, Phil.d.Buddh	Erich Frauwallner, Die Philosophie des Buddhismus, Berlin 1956

Frauwallner, Studies	Erich Frauwallner, Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems, translated from the German by Sophie Francis Kidd under the supervision of Ernst Steinkellner, Albany: SUNY Press, 1995
Frauwallner, Vinaya	Erich Frauwallner, The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature, Roma 1956 (SOR III)
Fujita, One vehicle	Fujita Kōtatsu, "One vehicle or three?" JIP 3, 1975, S. 79-166
Fussman, Ménandre	Gérard Fussman, "L'indo-grec Ménandre ou Paul Demiéville revisité", JA 281(1-2), 1993, 61-137
GDhp	The Gāndhārī Dharmapada, ed. John Brough, London 1962 (LOS 7)
Gethin, Buddhist Path	R.M.L. Gethin, The Buddhist Path to Awakening: A study of the Bodhi-Pakkhiyā Dhammā, Leiden etc.: E.J. Brill (Brill's Indological Library, 7), 1992
Glasenapp, Pfad	Helmuth von Glasenapp, Pfad zur Erleuchtung: Das Kleine, das Grosse und das Diamant-Fahrzeug, Nachdruck: Eugen Diederichs Verlag, Köln, 1983
Glasenapp, Von Buddha zu Gandhi	Helmuth von Glasenapp, Von Buddha zu Gandhi, Aufsätze zur Geschichte der Religionen Indiens von Helmuth von Glasenapp, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1962
Glasenapp, Zur Geschichte	Helmuth von Glasenapp, "Zur Geschichte der buddhistischen Dharma-Theorie", ZDMG 92 (N.F. 17), S. 383-420; Neudruck in Von Buddha zu Gandhi, S. 47-80
Gombrich, How Buddhism Began	Richard F. Gombrich, How Buddhism Began: The conditioned genesis of the early teachings, London & Atlantic Highlands: Athlone (Jordan Lectures 1994), 1996
Gombrich, Theravāda Buddhism	Richard Gombrich, Theravāda Buddhism, London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1988
Gombrich, Recovering	Richard Gombrich, "Recovering the Buddha's message", in: Earliest Buddhism and Madhyamaka, ed. David Seyfort Ruegg and Lambert Schmithausen, Leiden: E.J. Brill (Panels of the VIIth World Sanskrit Conference, vol. II), 1990, S. 5-23; Nachdruck: The Buddhist Forum, Volume I, London: School of Oriental and African Studies, 1990, S. 5-20
Gombrich, The Buddha and the Jains	Richard Gombrich, "The Buddha and the Jains", AS 48(4), 1994 [1995], S. 1069-1096

Gonda, Religionen Indiens I — Jan Gonda, Die Religionen Indiens I: Veda und älterer Hinduismus, Stuttgart: W. Kohlhammer (Die Religionen der Menschheit, Band 11), 1960

Griffiths et al., Realm of Awakening — Paul J. Griffiths, Noriaki Hakamaya, John P. Keenan, and Paul L. Swanson, The Realm of Awakening: A translation and study of the tenth chapter of Asaṅga's Mahāyānasaṅgraha, Oxford University Press, 1989

Halbfass, Indien und Europa — Wilhelm Halbfass, Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung, Basel / Stuttgart: Schwabe, 1981

Harrison, Buddhānusmṛti — Paul M. Harrison, "Buddhānusmṛti in the Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra", JIP 6, 1978, S. 35-57

Harrison, Dharma-kāya — Paul Harrison, "Is the *dharma-kāya* the real 'phantom body' of the Buddha?" JIABS 15(1), 1992, S. 44-94

Harrison, Samādhi of Direct Encounter — Paul M. Harrison, The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: An annotated English translation of the Tibetan version of the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra with several appendices relating to the history of the text, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series V), 1990

Harrison, Who gets to ride — Paul Harrison, "Who gets to ride in the great vehicle? Self-image and identity among the followers of the early Mahāyāna", JIABS 10(1), 1987, S. 67-89

Hattori, Dignāga — Masaaki Hattori, Dignāga, On Perception, Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Cambridge Mass. 1968 (HOS 47)

Hayes, Dignaga — Richard P. Hayes, Dignaga on the Interpretation of Signs, Dordrecht etc.: Kluwer (Studies of Classical India, 9), 1988

Hayes, Nāgārjuna's appeal — Richard P. Hayes, "Nāgārjuna's appeal", JIP 22, 1994, S. 299-378

HBI — Étienne Lamotte, Histoire du bouddhisme indien, des origines à l'ère Śaka, Louvain 1958

Hirakawa, History — Akira Hirakawa, A History of Indian Buddhism, from Śākyamuni to early Mahāyāna, translated and edited by Paul Groner, University of Hawaii Press, 1990

Hirakawa, Rise of Mahāyāna — Akira Hirakawa, "The rise of Mahāyāna Buddhism and its relationship to the worship of stupas", Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko 22, 1963, S. 57-106

Hôbôgirin	Hôbôgirin, Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises, ed. S. Lévi, J. Takakusu, P. Demiéville, J. May. Fasc. 1ff., Tôkyô, Paris 1929 ff.
HOS	Harvard Oriental Series, Cambridge Mass.
hrsg.	herausgegeben (von)
IBK	Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū, Journal of Indian and Buddhist Studies, Tōkyō
IIJ	Indo-Iranian Journal, Den Haag, Dordrecht
Imanishi, Das Pañcavastukam	J. Imanishi, Das Pañcavastukam und die Pañcavastukavibhāṣā, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philosophisch-historische Klasse, Jg. 1969, Nr. 1)
IsMEO	Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente
JA	Journal Asiatique, Paris
Jaini, The Sautrāntika theory	Padmanabh S. Jaini, "The Sautrāntika theory of bīja", BSOAS 22, 1959, S. 236-249
Jaini, The Vaibhāṣika theory	Padmanabh S. Jaini, "The Vaibhāṣika theory of words and meanings", BSOAS 22 (1959), S. 95-107
JAOS	Journal of the American Oriental Society, New Haven
JB	Jaiminīya Brāhmaṇa
Jg.	Jahrgang
JGJKSV	Journal of the Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha, Allahabad
Jh.	Jahrhundert
JIABS	Journal of the International Association of Buddhist Studies, Madison
JIP	Journal of Indian Philosophy, Dordrecht
JORM	Journal of Oriental Research, Madras
JPTS	Journal of the Pali Text Society, London
Kapani, La notion de saṃskāra	Lakshmi Kapani, La notion de saṃskāra, I, Paris: de Boccard (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, fasc. 59), 1992
Kato, Etude sur les Sautrāntika	Junsho Kato, Etude sur les Sautrāntika (Kyōryō-bu no kenkyū), Tōkyō: Shunjū-sha, 1989
Katsura, Dignāga and Dharmakīrti	Shōryū Katsura, "Dignāga and Dharmakīrti on apoha", in: Studies in the Buddhist Epistemological Tradition S. 129-146
KlSchr	Kleine Schriften [in der Serie der Glasenapp-Stiftung], Wiesbaden, Stuttgart

Kritzer, Pratītyasamutpāda	Robert Benjamin Kritzer, Pratītyasamutpāda in the Abhidharmasamuccaya: conditioned origination in the Yogācāra Abhidharma, Doctoral thesis, University of California at Berkeley, 1995
KP	Kāśyapaparivarta, ed. Alexander von Staël-Holstein, Shanghai 1926
KZ	Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiet der Indogermanischen Sprachen, begründet von A. Kuhn, Göttingen
Lamotte, Die bedingte Entstehung	Etienne Lamotte, "Die bedingte Entstehung und die höchste Erleuchtung", in: Beiträge zur Indienforschung, Festschr. Ernst Waldschmidt, Berlin: Museum für Indische Kunst, 1977, S. 279-298
Lamotte, La somme	Étienne Lamotte, La somme du grand véhicule (Mahāyānasaṃgraha), tome I: Versions tibétaine et chinoise (Hiuan-tsang), tome II: Traduction et commentaire, Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste, Université de Louvain (PIOL 8), 1973
Laṅkāv(V)	(Saddharma)laṅkāvatārasūtra, ed. P.L. Vaidya, Darbhanga 1963 (BST 3)
LOS	London Oriental Series, London
MĀ	Madhyamāgama (= TI 26)
MadhK(deJ)	Nāgārjuna, Mūlamadhyamakakārikāḥ, ed. J.W. de Jong, The Adyar Library and Research Centre, Madras 1977
Mahā-bh	Patañjali, (Vyākaraṇa-)Mahābhāṣya, ed. F. Kielhorn, Bombay 1880-1885
May, Chûgan	Jacques May, "Chûgan", Hôbôgirin Fasc. 5, 1979, S. 470-493
May, La philosophie bouddhique idéaliste	Jacques May, "La philosophie bouddhique idéaliste", AS 25, 1971, 265-323
May,Pras	Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavṛtti, Douze chapitres traduits du sanskrit et du tibétain accompagnés d'une introd., de notes et d'une édition critique de la version tibétaine par Jaques May, Paris 1959
MCB	Mélanges chinois et bouddhiques, Bruxelles
Mhbh	Mahābhārata, crit. ed. V.S. Sukthankar u.a., Poona 1933-41 (BORI)
mi.	mittelindisch
Mil	Milindapañha, ed. V. Trenckner, London 1880
Mimaki und May, Chūdō	Katsumi Mimaki und Jacques May, "Chûdô", in: Hôbôgirin Fasc. 5, S. 456 f.

MN	Majjhima-Nikāya, ed. V. Trenckner, R. Chalmers, 3 vols., London 1888-1899 (PTS)
Mppś	Étienne Lamotte, Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra), T. 1-5, Louvain 1944-1980 (BM 18, PIOL 2, 12, 24, 25, 26) [Übers. von TCTL]
MPS	Ernst Waldschmidt, Das Mahāparinirvāṇasūtra, T. 1-3, Berlin 1950-1951 (ADAW 1949, 1; 1950, 2,3)
MSS	Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, München
Mvu	Mahāvastu-Avadāna, ed. Émile Senart, 3 vols., Paris 1882-1897
Nagarjuniana	Christian Lindtner, Nagarjuniana: Studies in the writings and philosophy of Nāgārjuna, Copenhagen 1982 (Indiske Studier 4)
NAWG	Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Kl., Göttingen
NDPS	Nālandā Devanāgarī Pāli Series, Nālandā
Neumann, Die Reden	Karl Eugen Neumann, Die Reden Gotamo Buddhos aus der Mittleren Sammlung Majjhimanikāyo des Pāli-Kanons zum ersten Mal übersetzt, München: R. Piper, 1922
Norman, A note on attā	K.R. Norman, "A note on attā in the Alagaddūpama-Sutta", Studies in Indian Philosophy: A memorial volume in honour of Pandit Sukhlalji Sanghvi, Ahmedabad (LD Series 84), 1981
ÖAW	Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien
Oetke, 'Ich' und das Ich	Claus Oetke, 'Ich' und das Ich. Analytische Untersuchungen zur buddhistisch-brahmanischen Atmankontroverse, Stuttgart: Franz Steiner, 1988
Oetke, Rationalismus	Claus Oetke, "Rationalismus und Mystik in der Philosophie Nāgārjunas", StII 15, 1989
Oldenberg, Buddha	Hermann Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, herausgegeben von Helmuth von Glasenapp, München: Wilhelm Goldman Verlag, 1961
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung, Berlin
ORT	Orientalia Rheno-Traiectina, Leiden
pa	pāli
Pagel, Bodhisattvapiṭaka	Ulrich Pagel, The Bodhisattvapiṭaka: Its doctrines, practices and their position in Mahāyāna literature, Tring: The Institute of Buddhist Studies (Buddhica Britannica, Series continua V), 1995

Pauly 1957 — Bernard Pauly, "Fragments sanskrits de Haute Asie (Mission Pelliot)", JA 245 (1957), pp. 281-307

Pauly 1959 — Bernard Pauly, "Fragments sanskrits de Haute Asie (Mission Pelliot)", JA 247 (1959), pp. 203-249

PDhp — Patna-Dharmapada, in: Gustav Roth, "Particular Features of the Language of the Ārya-Mahāsāṃghika-Lokottaravādins and their Importance for Early Buddhist Tradition Including Notes on the Patna Dharmapada", in Bechert, Sprache, pp. 78-135

PEFEO — Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, Paris

Pérez-Remón, Self and Non-Self — Joaquín Pérez-Remón, Self and Non-Self in Early Buddhism, The Hague - Paris - New York: Mouton, 1980

PEW — Philosophy East and West, Hawaii

PIOL — Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, Louvain

Prajñāpāramitā and Related Systems — Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in honor of Edward Conze, hrsg. Lewis Lancaster, Berkeley Buddhist Studies Series 1, 1977

Prak(Im) — Junkichi Imanishi, "Über den Text des Prakaraṇa", Annual Report of Cultural Science, Hokkaidô University, 25,2 (March 1977), pp. 1-37. Pp. 4-15: Sanskrit-Fragmente des Prakaraṇa aus den Turfan-Funden; pp. 15-31: Die im Abhidharmakośa zitierten Sanskrit-Fragmente des Prakaraṇa.

Prasad, Essays on Time — H.S. Prasad (Hrsg.), Essays on Time in Buddhism, Delhi: Sri Satguru Publications (Bibliotheca Indo-Buddhica No. 78), 1991

Pratidānam — Pratidānam, Indian, Iranian and Indo-European Studies presented to Franciscus Bernardus Jakobus Kuiper on his Sixtieth Birthday, The Hague 1968

Prs — Dignāga, Pramāṇasamuccaya

PrsV — Dignāga, Pramāṇasamuccayavṛtti

Prv — Dharmakīrti, Pramāṇavārttika

PTS — Pali Text Society, London

PW — Otto Böhtlingk, Rudolph Roth, Sanskrit-Wörterbuch, 7 Bde., St. Petersburg 1855-1875

Qvarnström, Space and substance — Olle Qvarnström, "Space and substance: A theme in Madhyamaka-Vedānta polemics", Studies in Central & East Asian Religions 1, 1988, S. 3-34

Rapin, La trésorerie — Claude Rapin, La trésorerie du palais hellénistique d'Aï Khanoun: l'apogée et la chute du royaume grec de Bactriane, Paris: de Boccard, 1992

RHR	Revue de l'Histoire des Religions, Paris
RM	Religionen der Menschheit, Stuttgart
RO	Rocznik Orjentalistyczny, Kraków, Lwów, Warszawa
Rospatt, Momentariness	Alexander von Rospatt, The Buddhist Doctrine of Momentariness: a survey of the origins and early phase of this doctrine up to Vasubandhu, Stuttgart: Franz Steiner (Alt- und Neu-Indische Studien, 47), 1995
RSO	Rivista di Studi Orientali, Roma
Ruegg, Buddha-nature	David Seyfort Ruegg, Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective, London: School of Oriental and African Studies, 1989
Ruegg, Literature	David Seyfort Ruegg, The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India, Wiesbaden: Otto Harrassowitz (A History of Indian Literature, vol. VII, fasc. 1), 1981
Ruegg, Théorie du Tathāgatagarbha	David Seyfort Ruegg, La théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra, Paris: École française d'Extrême-Orient, 1969
SĀ	Saṃyuktāgama (= TI 99)
Saddharmap(V)	Saddharmapuṇḍarīkasūtra, ed. P.L. Vaidya, Darbhanga 1960 (BST 6)
Saṃdhis(ÉLa)	Saṃdhinirmocanasūtra, L'explication des mystères, texte tibétain ed. et trad. É. Lamotte, Louvain 1935
Sanderson, Sarvāstivāda and its critics	Alexis Sanderson, "The Sarvāstivāda and its critics: anātmavāda and the theory of karma", Buddhism into the Year 2000: International Conference Proceedings, Bangkok, Los Angeles: Dhammakaya Foundation, 1994, S. 33-48
Saṅg	Valentina Stache-Rosen, Das Saṅgītisūtra und sein Kommentar Saṅgītiparyāya, nach Vorarbeiten von Kusum Mittal bearb., Berlin 1968 (Dogmatische Begriffsreihen im älteren Buddhismus, II; STT 9)
SaṅgE	Ernst Waldschmidt, "Die Einleitung des Saṅgītisūtra", ZDMG 105 (1955), pp. 298-318 (auch in CT, pp. 258-278 und Saṅg, pp. 41-45)
SAWW	Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Kl., Wien
Schmithausen, Ālayavijñāna	Lambert Schmithausen, Ālayavijñāna: On the origin and early development of a central concept of Yogācāra philosophy, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1987, 2 parts

Schmithausen, An attempt	Lambert Schmithausen, "An attempt to estimate the distance in time between Aśoka and the Buddha in terms of doctrinal history", in: Die Datierung des historischen Buddha, Part 2, hrsg. Heinz Bechert, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, S. 110-147
Schmithausen, Die vier Konzentrationen	Lambert Schmithausen, "Die vier Konzentrationen der Aufmerksamkeit", ZMR 60, 1976, S. 241-266
Schmithausen, Nirvāṇa-Abschn	Lambert Schmithausen, Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasaṃgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ, Wien 1969 (VKSKS 8)
Schmithausen, On some aspects	Lambert Schmithausen, "On some aspects of descriptions or theories of 'liberating insight' and 'enlightenment' in early Buddhism", in: Studien zum Jainismus und Buddhismus, Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf, hrsg. Klaus Bruhn und Albrecht Wezler, Wiesbaden: Franz Steiner (Alt- und Neu-Indische Studien, 23), 1981, S. 199-250
Schmithausen, Spirituelle Praxis	Lambert Schmithausen, "Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus", ZMR 57, 1973, S. 161-186
Schmithausen, Struktur	Lambert Schmithausen, "Zur Struktur der erlösenden Erfahrung im indischen Buddhismus", in: Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils: Das Problem in indischer und christlicher Tradition, hrsg. Gerhard Oberhammer, Wien 1978 (Publications of the De Nobili Research Library, 5), S. 97-119
Schmithausen, Zu Rueggs Buch	Lambert Schmithausen, "Zu D. Seyfort Rueggs Buch 'La théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra'", WZKS 17, 1973, 123-160
Schneider, Upaniṣad-Philosophie	Ulrich Schneider, "Upaniṣad-Philosophie und früher Buddhismus", Saeculum 18, 1967, S. 245-263
Schopen, Mahāyāna	Gregory Schopen, "Mahāyāna in Indian inscriptions", IIJ 21, 1979, S. 1-19
Schopen, Two problems	Gregory Schopen, "Two problems in the history of Indian Buddhism: the layman/monk distinction and the doctrines of the transference of merit", StII 10, 1984 [1985], S. 9-47
Schubring, Die Lehre der Jainas	Walther Schubring, Die Lehre der Jainas, Berlin - Leipzig: Walter de Gruyter, 1935
skt.	sanskrit
SN	Saṃyutta-Nikāya, ed. L. Feer, 5 vols., London 1884-1898 (PTS), vol. 6 (Indexes by C.A.F. Rhys Davids), London 1904 (PTS)

Snellgrove, Indo-Tibetan Buddhism	David L. Snellgrove, Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan successors, London: Serindia, 1987
SOR	Serie Orientale Roma, Roma
SSAI	Schriftenreihe des Südasien-Instituts der Universität Heidelberg, Wiesbaden, Stuttgart
Steinkellner, Yogische Erkenntnis	Ernst Steinkellner, "Yogische Erkenntnis als Problem im Buddhismus", in: Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils: Das Problem in indischer und christlicher Tradition, hrsg. Gerhard Oberhammer, Wien 1978 (Publications of the De Nobili Research Library, 5), S. 121-134
StII	Studien zur Indologie und Iranistik
StPhB	Studia Philologica Buddhica, Tokyo
STT	Sanskrittexte aus den Turfanfunden, Teil 1-9, Berlin 1955-1968; Teil 10ff., Göttingen 1965ff.
Studies in the Buddhist Epistemological Tradition	Studies in the Buddhist Epistemological Tradition, Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference (Vienna, June 11-16, 1989), hrsg. Ernst Steinkellner, Wien: ÖAW, 1991
SÜBS	Systematische Übersicht über die buddhistische Sanskrit-Literature, im Auftrag der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, T. 1ff., Wiesbaden 1979ff.
SUNY	State University of New York
Sutton, Existence and Enlightenment	Florin Giripescu Sutton, Existence and Enlightenment in the Laṅkāvatāra-sūtra: A study in the ontology and epistemology of the Yogācāra school of Mahāyāna Buddhism, Delhi: Sri Satguru Publications, 1991
SWTF	Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden, begonnen von Ernst Waldschmidt, ed. Heinz Bechert, bearb. Georg von Simson und Michael Schmidt, Göttingen 1973 ff.
Symp	Symposien zur Buddhismusforschung, Göttingen [erschienen in AAWG]
Takasaki, Study on the Ratnagotravibhāga	Jikido Takasaki, A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra), Being a treatise on the Tathāgatagarbha theory of Mahāyāna Buddhism, Roma: IsMEO (Serie Orientale Roma, XXXIII), 1966
TASJ	Transactions of the Asiatic Society of Japan, Yokohama and Tokyo
TCTL	Ta chih tu lun, (Mahāprajñāpāramitopadeśa), TI 1509

Th	Theragāthā, in: Thera- and Therī-Gāthā, ed. H. Oldenberg and R. Pischel, rev. K.R. Norman, L. Alsdorf, London, 2nd ed. 1966 (PTS)
TI	Taishō Shinshū Daizōkyō oder Taishō Issaikyō, 100 vols., Tōkyō 1924 ff.
tib.	tibetisch
TSWS	Tibetan Sanskrit Works Series, Patna
TT	The Tibetan Tripiṭaka, Peking edition (repr.), ed. D. T. Suzuki, 168 vols., Tōkyō, Kyōto 1955-1961
Ud	Udāna, ed. P. Steinthal, London 1885 (PTS)
Übers.	Übersetzung
Uv	Udānavarga, ed. Franz Bernhard, vols. 1-2, Göttingen 1965-1968 (STT 10; AAWG 54)
Vetter, Erwachen des Buddha	Tilmann Vetter, "Das Erwachen des Buddha", WZKS 40, 1996, S. 45-85
Vetter, Ideas and Meditative Practices	Tilmann Vetter, The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism, Leiden: E.J. Brill, 1988
Vetter, Origin of Mahāyāna	Tilmann Vetter, "On the origin of Mahāyāna Buddhism and the subsequent introduction of Prajñāpāramitā", AS 48(4), 1994 [1995], S. 1241-1281
Vetter, Zum Begriff *amata*	Tilmann Vetter, "Bei Lebzeiten das Todlose erreichen: Zum Begriff *amata* im alten Buddhismus", Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst: Das Phänomen des Todes in asiatischer und abendländischer Religionstradition, hrsg. Gerhard Oberhammer, Wien: Verlag der ÖAW (SAWW 624), 1995, S. 211-230
Vetter, Zum Problem der Person	Tilmann Vetter, "Zum Problem der Person in Nāgārjunas Mūla-Madhyamaka-Kārikās", Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus, hrsg. Walter Strolz und Shizuteru Ueda, Freiburg - Basel - Wien: Herder, S. 167-185
v.Hi	Oskar von Hinüber
v.Hi, Beginn der Schrift	Oskar von Hinüber, Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien, Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden (AAWL 1989, 11)
v.Hinüber, Handbook	Oskar von Hinüber, A Handbook of Pāli Literature, Berlin - New York: Walter de Gruyter (Indian Philology and South Asian Studies, 2), 1996
v.Hinüber, Kasussyntax	Oskar von Hinüber, Studien zur Kasussyntax des Pāli, besonders des Vinaya-Piṭaka, München 1968 (MSS Beiheft 2)

v.Hinüber, Mittelindisch	Oskar von Hinüber, Das ältere Mittelindisch im Überblick, Wien 1986 (VKSKS 20)
v.Hinüber, Neun Aṅgas	Oskar von Hinüber, "Die neun Aṅgas: Ein früher Versuch zur Einteilung buddhistischer Texte", WZKS 38 (Festschr. G. Oberhammer), 1994, S. 121-135
Vikn	Vimalakīrtinirdeśa, L'Enseignement de Vimalakīrti, traduit par É. Lamotte, Louvain 1962 (BM 51)
Vin	Vinayapiṭaka, ed. H. Oldenberg, 5 vols., London 1879-1883 (PTS)
Vism(W)	Buddhaghosa, Visuddhimagga, ed. H.C. Warren, revised by Dharmananda Kosambi, Cambridge, Mass. 1950 (HOS 41)
Vkp	Bhartṛhari, Vākyapadīya, ed. W. Rau, Wiesbaden 1977
VKSKS	Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens, ÖAW, Wien
VP	Louis de La Vallée Poussin
VP, La controverse du temps	Louis de La Vallée Poussin, "La controverse du temps", MCB 5, 1936-37, 7-158
VP, Les deux	Louis de La Vallée Poussin, "Les deux, les quatre, les trois vérités", MCB 5, 1936-37, S. 159-187
VP, Musīla et Nārada	Louis de La Vallée Poussin, "Musīla et Nārada: le chemin du nirvāṇa", MCB 5, 1936-1937, S. 189-222
VP, Théorie	Louis de La Vallée Poussin, Théorie des douze causes, Gand: E. Van Goethem, 1913
VP, Vijñaptimātratāsiddhi I	Louis de La Vallée Poussin, Vijñaptimātratāsiddhi: La Siddhi de Hiuan-Tsang, Heft I, Paris: Paul Geuthner, 1928
Waldron, *ālayavijñāna*	William S. Waldron, "How innovative is the *ālayavijñāna*? The *ālayavijñāna* in the context of canonical and Abhidharma *vijñāna* theory", JIP 22, 1994, S. 199-258
Warder, "Original" Buddhism	A.K. Warder, "Original" Buddhism and Mahāyāna, Torino 1983 (Publicazioni di "Indologica Taurinensia, XVI)
WI	Word Index to the Praśastapādabhāṣya: A complete word index to the printed editions of the Praśastapādabhāṣya, by Johannes Bronkhorst & Yves Ramseier, Delhi: Motilal Banarsidass, 1994

Willemen, Essence	Charles Willemen, The Essence of Metaphysics, Abhidharmahṛdaya, translated and annotated, Bruxelles, 1975 (Publications de l'Institut des Hautes Études Bouddhiques, Série "Études et Textes", N. 4)
Williams, Mahāyāna Buddhism	Paul Williams, Mahāyāna Buddhism: The doctrinal foundations, London and New York: Routledge, 1989
Winternitz, GIL	Moriz Winternitz, Geschichte der indischen Litteratur, 3 Bde., Leipzig 1908, 1913, 1920
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Wien
WZKS	Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens, Wien
WZKSO	Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens, Wien
YL	Dieter Schlingloff, Ein buddhistisches Yogalehrbuch, Berlin 1964 (STT 7)
Zafiropulo, L'illumination	Ghiorgo Zafiropulo, L'illumination du Buddha: de la quête à l'annonce de l'éveil; essais de chronologie relative et de stratigraphie textuelle, Innsbruck: Verlag des Instituts für Sprachwissenschaft, Universität Innsbruck (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissen-schaft, Sonderheft 87), 1993
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig, später Wiesbaden
ZMR	Zeischrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Münster